TOMMASO SGARRO

FRANTZ FANON

Descolonizar lo humano

ROSTROS

TOMMASO SGARRO

FRANTZ FANON

Descolonizar lo humano

ROSTROS

Tommaso Sgarro

Frantz Fanon

Descolonizar lo humano

Herder

Diseño de la cubierta: Toni Cabré

Edición digital: Ostraca Servicios editoriales

© 2024, Tommaso Sgarro

© 2025, Herder Editorial, S.L., Barcelona

isbn epub:

978-84-254-4487-6

1.ª edición digital, 2025

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a

cedro

(Centro de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com)

Herder

www.herdereditorial.com

Sinopsis

Conceptos como raza, identidad y colonialismo han cobrado un renovado protagonismo en la discusión pública actual, por lo que la obra de Frantz Fanon y su influencia en diversas corrientes filosóficas despierta hoy un vivo interés. La profunda originalidad de sus planteamientos sobre los fenómenos de alienación y la formación de complejos de inferioridad en los pueblos colonizados, o la violencia de los colonizadores, hacen que su voz, alejada de la academia y de los circuitos intelectuales, sea de nuevo escuchada.

En este libro, Tommaso Sgarro presenta el pensamiento de Fanon como una verdadera contribución a la filosofía del siglo xx. En diálogo crítico con la filosofía hegeliana, el existencialismo, el psicoanálisis y el marxismo, la obra del martiniqués propone desafiar al humanismo occidental mediante una nueva interpretación de la dialéctica y desmonta la dinámica psicológica y social del colonialismo, buscando una praxis renovada de transformación humana.

Tommaso Sgarro (1982) es catedrático de Historia de la Filosofía en la Universidad Telemática Pegaso de Nápoles y miembro de comités científicos de colecciones editoriales y revistas. Sus intereses de investigación se centran en la filosofía de Tommaso Campanella, la Segunda Escolástica española y temas y autores de la filosofía iberoamericana. Es autor de Un inquieto domenicano. Temi e figure della Seconda Scolastica nella filosofia di Tommaso Campanella (2018) y Sul libero arbitrio. Domingo Báñez contro Francisco Suárez (2020).

Indice

Introducción. Esa «hambre de humanidad»

La existencia es resistencia

La raza como cuestión existencial

Laboratorio Argelia

El humanismo no es existencialismo

Transvalorando a Hegel: identidad racial y violencia dialéctica

Fanon en la escuela Hyppolite: interpretación de la dialéctica hegeliana

Un ajuste de cuentas con Hegel

Resentimiento y dialéctica

Liberación, catarsis y terapia psicoanalítica

Descolonizar el «cuerpo social»

Volver a abordar el complejo de inferioridad

¿Qué terapia para la psique de los colonizados?

Con Marx, más allá de Marx: pensar la insurrección, repensar lo humano

Fanon y el marxismo como método de análisis

Transvalorar la idea de clase

La lucha dramática y la aparición de lo humano

Conclusión. ¿Qué Fanon?

Epílogo. Fanon: un hegeliano nietzscheano que nos emancipa y transforma. Por Ricardo Espinoza Lolas

Bibliografía

Apéndice 1. Obras de Frantz Fanon

Apéndice 2. Obras sobre Frantz Fanon

Apéndice 3. Cronología de Frantz Fanon

Si te gustó, también te puede gustar...

Landmarks

Cover

Chapter

Appendix

Appendix

Appendix

Copyright Page

Dedication

Table of Contents

Other Credits

Chapter

Chapter

Chapter

Chapter

Chapter

Chapter

A mi esposa Najat,

para que juntos consagremos a nuestra hija al valor de la libertad y al empeño por los oprimidos de la tierra

Introducción

Esa «hambre de humanidad»

En 1971, el erudito italiano Pietro Clemente escribió que una biografía exhaustiva de Fanon estaba aún por hacerse. Ya existen, gracias al trabajo de Adam Shatz, David Macey, James S. Williams, entre muchos otros, los más recientes. Son todas ellas biografías diferentes construidas desde distintos puntos de vista. No es, por tanto, un estudio biográfico lo que Fanon necesita hoy. Un escrito biográfico, por otra parte, corre el riesgo de ser, por muy bien hecho que esté, una descripción binaria, que se mueve entre el blanco y el negro, el pasado y el presente, los altos y los bajos, lo que resulta paradójico para alguien como el martiniqués, que, en su ciertamente corta vida, intentó superar este tipo de narración bi-opositiva.

Por otra parte, los estudios críticos son también numerosos; sin embargo, la obra de Fanon parece tener hambre de investigación, hambre de existencia; llama siempre hacia sí a nuevos lectores, a nuevos intérpretes; sigue expresando su inquietud primigenia. Todo esto quizá depende del hecho de que tanto su vida como sus escritos se han caracterizado por continuas oscilaciones, por una inquietud táctica bajo el aspecto de la investigación de la realidad, que siempre ha implicado, no obstante, una constancia estratégica en la figura de la acción. En este movimiento perpetuo, tanto como para convertirse a su manera en una constante, no se puede decir tanto lo que Fanon fue como intentar decir quién fue, y no a través de una descripción autorreferencial y autocontenida, sino más bien de un intento de diálogo con referencia a la red de experiencias, lecturas y personalidades que construyen el marco de la narrativa fanoniana.

En este sentido, habrá cumplido una tarea de investigación historiográfico-filosófica que va mucho más allá de la simple

«historia intelectual del autor», y al mismo tiempo intenta situarse dignamente entre los numerosos escritos sobre este autor. El hecho, entonces, de que Frantz Fanon naciera en 1925 en Fort-de-France, en la isla de Martinica de las Antillas Menores, dividida entre los dominios coloniales británico y francés, no es un dato importante desde el punto de vista biográfico, sino intelectual, porque define quién era Fanon, la situación en la que se encontró arrojado al mundo y en la que produjo su investigación; así para cada coyuntura de su existencia. Por tanto, todo lo que será presentado en este trabajo encuentra su significado peculiar en la misma posición fenomenológica-existencial fanoniana con respecto al ser humano. Esto intenta garantizar, en algunos aspectos, una cierta adherencia a su pensamiento, y también autoría a un trabajo sobre un autor que debe ser «manejado con cautela» debido a lo radical de algunas de sus posiciones.

¿Es posible, pues, separar limpiamente quién era Fanon de qué era? No siempre es posible. El detalle específico que falta en la interminable bibliografía crítica sobre Fanon es quizá una opción interpretativa «puramente» filosófica, que puede ser proporcionada por la iteración del pensamiento de Fanon con el de Hegel, Sartre, el marxismo, además de algunos otros rastros ocultos en las palabras de sus textos. No es que falten narraciones sobre la presencia de estos autores en su obra, pero en su mayoría se trata de reconstrucciones internas para la definición de un perfil homogéneo, no rayado o más exquisitamente militante. Aquí, más bien, nos permitiremos «actualizar» el pensamiento de Fanon, es decir, aprehenderlo en el acto en que se convierte en filosófico, tratando de mostrar cómo su obra define un lenguaje y una perspectiva tan peculiares, entrando de lleno en la historia de la filosofía del siglo xx y contemporánea.

No está claro cuándo empezó Fanon a interesarse por la filosofía. Geismar[1] escribe que fue en 1946, en Martinica, mientras que Zahar[2] sugiere que fue en Lyon, adonde se trasladó ese mismo año, gracias a una beca que le permitiría estudiar medicina. Fuentes más directas atestiguan la admiración de Fanon por Nietzsche, hasta el punto de que fue el propio Geismar quien trazó una cierta continuidad entre las páginas de Así habló Zaratustra y las ideas del martiniqués. No es casualidad, por tanto, que en 1951 su tesis en

Psiquiatría, titulada Altérations mentales, modifications caractérielles, troubles psychiques et deficit intellectuel dans l'hérrédo-dédéneration spino-cérébelleuse, fuera introducida por una frase del filósofo alemán: «Je ne parle que de choses vécues et je ne représente pas de processus cérébraux».[3]

La cita, bien mirada, es un manifiesto de lo que será el estilo de la investigación fanoniana. Sugiere que está tomada del Zaratustra de Nietzsche, pero, en realidad, pertenece a un primer borrador del Ecce Homo, del otoño de 1884, que ninguna edición francesa de la obra incluía cuando Fanon estaba escribiendo, aunque está traducido en dos obras a las que debió tener acceso: una de Bernard Groethuysen y la otra de Karl Jaspers.[4] En aquellos años, la psiquiatría no era una especialidad prestigiosa; solo las universidades de París, Estrasburgo y Argel contaban con una cátedra. La Facultad de Lyon estaba dominada por un enfoque organicista y neuropsiquiátrico tanto del diagnóstico como del tratamiento; la psicología social era casi desconocida, al igual que el psicoanálisis.

Si no está claro dónde, en cualquier caso es a la vuelta de 1946-1947 cuando Fanon se adentra en la fenomenología alemana, Hegel y el existencialismo francés junto con el psicoanálisis. Lee a Sartre, Kierkegaard, Marx, Lenin, Husserl, Heidegger; asiste a los cursos de Merleau-Ponty y se licencia en Filosofía. En febrero de 1962, su artículo «Le syndrome nord-africain» aparece en la revista Esprit, en la que se examina la relación entre el médico europeo y el paciente norteafricano.

En el trabajo, Fanon analiza la condición del hombre negro como macrocategoría existencial resultante del prejuicio, bajo la lente de un racismo que se define a través de características marcadamente existenciales. La experiencia del caso clínico (realizada de forma directa por él) es tomada a nivel general como paradigma interpretativo de la mirada del hombre blanco europeo sobre el hombre negro y de este sobre sí mismo. Si la primera viene a expresarse a nivel del lenguaje médico en la definición de un supuesto «síndrome norteafricano» que delata la impotencia y el racismo dogmático del médico, la invitación de Fanon es, con respecto al negro, al levantamiento de escudos del ser humano,

porque la misma condena que afecta al oprimido implica al opresor.

Es el «hambre de humanidad» —que, de hecho, caracteriza estratégicamente toda la trayectoria intelectual del martiniqués— el motor del análisis; es esta hambre, carencia constitutiva del ser humano, la que debe desencadenar la acción en la realidad. El «hambre de humanidad» es el reconocimiento de que el problema del hombre es el hombre mismo y, a su vez, solo él mismo puede ser la solución:

Con mis acciones y abstenciones, ¿no he contribuido a una desvalorización de la realidad humana? Una pregunta que podría formularse de otro modo: «En toda circunstancia, ¿he reivindicado, exigido, al hombre que llevo dentro?».[5]

No se trata de un reconocimiento dirigido a un humanismo vacío, o a la proposición de una lógica categorial o conceptual; aquí Fanon habla siempre de los cuerpos en relación con la experiencia vivida, esa Erlebnis que conoció a través de la lectura de los existencialistas franceses, empezando por Merleau-Ponty:

Os pregunto. Me pregunto: ¿quiénes son estas criaturas con un hambre de humanidad que se extiende más allá de las fronteras impalpables (sé por experiencia que son terriblemente reales) del pleno reconocimiento?[6]

Para Fanon es toda esa humanidad oculta tras nombres hijos del prejuicio, bicot, bounioule, mouse, sidi, mon za mi, etiquetas construidas para disfrazar, enmascarar verdades sociales.

La incomprensión, el prejuicio, la inconmensurabilidad entre elementos culturales genera el acercamiento racista del médico europeo al paciente magrebí, llevando al personal médico a sospechar de la realidad misma de la enfermedad. Esto se debe al

hecho de que el magrebí es culturalmente incapaz de ofrecer datos precisos sobre su enfermedad, hostil a las categorías temporales con respecto al dolor, factor que en cambio es indispensable para algunos diagnósticos, y reacio con respecto al procedimiento de anamnesis. Las consecuencias son diagnósticos y terapias aproximados y, por tanto, intervenciones ineficaces que generan desánimo y enfado en el paciente, que seguirá repitiendo caminos de hospitalización sin resolver sus problemas. Esta dinámica produce en el personal médico sospechas sobre los síntomas y la naturaleza real de la enfermedad:

Ante este dolor sin heridas, esta enfermedad extendida por todo el cuerpo, este sufrimiento continuo, la actitud más simple, y a la que nos acercamos más o menos rápidamente, es la negación de cualquier estado mórbido. En el extremo, el magrebí es un impostor, un mentiroso, un vago, un fanfarrón, un ladrón.[7]

La actitud del personal médico, por tanto, se vuelve a menudo apriorística, porque el paciente magrebí entra en un contexto preexistente, construido por el médico europeo según sus cánones. La regla básica del diagnóstico es que todo síntoma es una lesión: sin lesiones, los síntomas no son reales; esto lleva a definir el «síndrome norteafricano», como escribe Fanon, una especie de versión moderna del enfermo imaginario de Moliere:

Todo árabe es un enfermo imaginario. El joven médico o el joven estudiante que nunca ha visto a un árabe enfermo sabe (según la vieja tradición médica) que «estos tipos son unos farsantes».[8]

Se trata de un diagnóstico-prejuicio, transmitido de una a otra generación de médicos; la existencia de un síndrome norteafricano no se descubre experimentalmente, sino según una tradición oral.

Refiriéndose a los estudios presentados por Stern, en un artículo sobre medicina psicosomática como continuación de los realizados por Heinrich Meng, Fanon señala que no basta con conocer la «constitución somática» del enfermo, sino que es necesario conocer su situación y hacer un diagnóstico de ella. Si se aplica este tipo de diagnóstico al magrebí que vive en Francia, el resultado no conduce a un mero análisis sociológico de su «situación», sino a algo mucho más profundo que tiene que ver con la idea de «culpabilidad». Esta no solo se refiere a la situación del inmigrante magrebí, sino que inviste la condición del hombre blanco europeo; no solo tiene que ver con las condiciones materiales y políticas (de ahí la parcialidad que Fanon atribuiría al análisis marxiano de la realidad), con el desequilibrio social entre Francia y sus colonias, sino más bien con el «hambre de humanidad».

La perspectiva de Fanon es realista, pero en 1952 sigue siendo profundamente humanista y consagrada a la esperanza:

Si

tú

no reclamas al hombre que tienes delante, ¿cómo puedo esperar que reclames al hombre que hay en ti?

Si

tú

no amas al hombre que está frente a ti, ¿cómo puedo creer en el hombre que podría estar en ti?

Si

tú

no eres exigente con el hombre, si

tú

no sacrificas al hombre que hay en

ti

para que el hombre en esta tierra sea más que un cuerpo, más que un Mahoma, ¿con qué prestidigitación puedo adquirir la certeza de que

tú

también eres digno de mi amor?[9]

Las reflexiones y análisis del período lionés se transformarán en algo más logrado con Piel negra, máscaras blancas, publicado también en 1952 por Éditions du Seuil. La obra estará decisivamente influida por la filosofía de Sartre, a quien Fanon, sin embargo, no conocerá hasta el otoño de 1961 en Roma, unos meses antes de su muerte, pidiéndole que escribiera el prefacio de Los condenados de la tierra.

Tras graduarse, Fanon fue a trabajar al hospital psiquiátrico de St. Albain de Losère con el doctor Francesc Tosquelles, un español que había emigrado tras luchar por la república, y que experimentó con el método de la terapia social en el trabajo psiquiátrico. En 1952 se casó con Josie Dublé, una estudiante de Lyon, y decidió ir a África para ejercer su profesión; su solicitud para trabajar en Argelia fue aceptada. En 1953, empezó como psiquiatra en el Hospital Blida-Jonville, cerca de Argel, donde permaneció hasta 1957. Argelia fue una fuente excepcional de experiencia; allí conoció a Jacques Azoulay, un médico al que le habría gustado estudiar filosofía, pero que se plegó a los deseos de su familia, aunque a regañadientes: estudió medicina en la Facultad de Argel y se especializó en psiquiatría, lo más parecido a satisfacer sus inclinaciones más filosóficas.

Argelia se prestaba a ser un laboratorio viviente para Fanon, también desde el punto de vista político:

Ya en 1954, los elementos más avanzados del movimiento nacional argelino habían abandonado el terreno reivindicativo y el «diálogo» con Francia para situarse en el terreno de la lucha armada.[10]

La situación en el norte de África empeoró, la represión francesa aumentó y con la creación del FLN (Frente de Liberación Nacional) comenzó la lucha partisana. La experiencia argelina representa para Fanon un campo válido para un análisis no meramente sociológico, sino filosófico, de las condiciones sociales en las colonias; un vivo ejemplo de ello es la publicación en 1955, todavía en Esprit, del ensayo «Antillais et Africains», que no se centra en hechos concretos, sino que se inserta profundamente en los contextos histórico y social de la época, decisivos para configurar su crítica al colonialismo. La comparación entre antillanos y africanos es útil para comprender las complejidades de la identidad colonial y el giro solidario necesario para superarla; el martiniqués está definiendo una idea de descolonización que tiene que ver con la radicalidad sectaria del ser humano leída a través de la experiencia vivida del negro. En 1952, Fanon todavía podía decir en Piel negra, máscaras blancas: «Necesitaba perderme en la negritud en un sentido absoluto»;[11] tres años más tarde rechazaría esta lectura cultural como el «espejismo negro» que solo iba a sustituir «el gran error blanco» de la identidad del colonizado.

En comparación con «Le syndrome nord-africain», el discurso de Fanon se vuelve más impaciente, menos abierto a la esperanza como factor interno del ser humano: «Esta historia de los negros es una historia sucia. Una historia enfermiza».[12] No basta con tener esperanza, no basta con tomar conciencia de la situación, hay mucho en juego y no se trata solo de «ser negro». La posición sigue siendo profundamente anticonceptual, definida con fuerza sobre la individualidad; encasillar a todos los negros en el término «pueblo negro» es privarlos de toda posibilidad de expresión individual. La del negro es una categoría conceptual del europeo, es la cosificación, el hacer del hombre un «qué», no un «quién». La verdad, sin embargo, es que no hay nada a priori que sugiera la existencia de un pueblo negro como dimensión universal:

Que hay un pueblo africano, lo creo; que hay un pueblo de las Antillas, lo creo. […] Es urgente redescubrir la importancia de lo contingente.[13]

La de Fanon es una búsqueda de la autenticidad del «¿quién soy yo?», una pregunta que parece no darse nunca más que dentro de una lógica de reconocimiento del otro. La historia de los antillanos, en este sentido, es emblemática porque es la historia de una conciencia mistificada; es la historia de un pueblo que utiliza la ironía para mistificarse, del mismo modo que los europeos la emplean para encubrir la angustia que caracteriza la existencia. Ser arrojado al mundo es para Fanon un juego de mistificaciones; el tipo de estas últimas solo depende de la «situación» concreta en la que el individuo esté «situado» en el mundo:

Mientras que en Europa la ironía protege contra la angustia existencial, en Martinica protege contra la realización de la negritud.

Si para el occidental la mistificación del yo se produce en la angustia, para el martiniqués, como para el africano, descansa en el descubrimiento de la négritude, es decir, en el acto de pensarse a sí mismo, de sentirse a sí mismo, de vivir como negro, una idea que Fanon obtiene de Aimé Césaire.

Explorando el modo en que el colonialismo moldeó las identidades tanto de los antillanos como de los africanos, Fanon muestra que el sistema colonial impuso una jerarquía de raza y cultura:

Para cada antillano, antes de la guerra de 1939, no solo existía la certeza de la superioridad sobre el africano, sino también la de una diferencia fundamental. El africano era un negro y el antillano un europeo.[14]

Mediada por la educación colonial francesa y la asimilación cultural que pretendía valorar la cultura europea por encima de las tradiciones de África, para los habitantes de las Antillas la relación con su propia herencia africana no es en absoluto una conclusión inevitable. El colonialismo cambió su autopercepción hasta el punto de identificarse con los colonizadores más que con sus antepasados africanos. Sin embargo, el tema de la négritude en «Antillais et Africains» va más allá de las declaraciones culturales y poéticas de Césaire sobre la identidad negra. Sobre todo, Fanon critica el riesgo de que una dimensión meramente simbólica de la «negritud» se convierta en una celebración ensimismada, incapaz de abordar adecuadamente las realidades estructurales y políticas del colonialismo. La influencia de Césaire es evidente en la exploración de Fanon de los temas de los legados del colonialismo y la búsqueda de una identidad compartida entre los «pueblos negros» que desactive sus connotaciones retórico-políticas.

El martiniqués conoció al poeta francés en el instituto; a su regreso de la guerra, participó con su hermano Joby en su campaña electoral como candidato comunista, tras lo cual fue elegido diputado en la primera legislatura de la iv República. Sin embargo, en 1958, con ocasión del referéndum gaullista en las colonias francesas, rompió políticamente con Césaire, que era partidario de votar a favor de De Gaulle; en 1955, sin embargo, seguía siendo un referente, hasta el punto de considerarlo, junto con la guerra, uno de los factores esenciales desde el punto de vista sociohistórico para la toma de conciencia de los habitantes de Martinica sobre sus orígenes.

Fanon escribe que antes de la guerra estaba convencido de que era feliz, de que tenía una relación privilegiada y directa con Francia y su cultura. Antes de 1940, el negro era solo el africano, el martiniqués no se sentía como tal; será el propio Césaire quien diga a la sociedad de las Antillas que «es bueno y hermoso ser negro», que los martiniqueses son negros y que no hay nada malo en serlo. Será la furia de la guerra, sin embargo, la que ponga ante los ojos de los martiniqueses la realidad con su connotación histórico-material. Antes de 1939 había unos dos mil europeos en Martinica,

con la guerra serían veinte mil; era una situación destinada a estallar, en una contexto social complejo en el que el racismo mostraba su cara hasta entonces oculta: «A partir de 1945, en Francia, el antillano recordará siempre que es un negro».[15]

En Martinica, como en otras partes del Caribe francés, el período posterior a 1945 no condujo a la independencia inmediata, sino a un complejo proceso de asimilación e integración en el Estado francés. El 19 de marzo de 1946, Martinica se convirtió en un departamento de ultramar, y los martiniqueses se encontraron gestionando su identidad con el estatus de ciudadanos franceses, al tiempo que se enfrentaban al legado del colonialismo. De hecho, el proceso de departamentalización condujo a una exasperación de la diferencia entre blancos y negros, hasta entonces existente pero no tan evidente como en África o en otras partes del mundo:

Si ahora intentamos explicar y resumir la situación, podemos decir que, en Martinica, antes de 1939 no había negros por un lado y blancos por otro, sino gamas de colores cuyas distancias eran fáciles de franquear rápidamente. Bastaba con tener hijos con alguien menos negro que uno. No había barreras raciales, ni discriminación. Había un sentido de la ironía, tan característico de la mentalidad martiniquesa.[16]

A partir del período bélico, el antillano empezará a mirar hacia África, donde la discriminación del negro era real, donde este era rechazado, despreciado, maldecido: «Había amputación, había el no reconocimiento de la humanidad».[17] Este cambio de perspectiva de los antillanos no fue una elección deliberada, sino más bien debida; bajo la presión de los europeos racistas, los antillanos se vieron obligados a abandonar posiciones que, en general, Fanon ya consideraba inaceptables, y por primera vez Martinica sistematizó su conciencia política. Es esta dimensión de la conciencia colectiva la que construye el sentimiento de négritude como un elemento no meramente ontológico, sino moral.

Para Fanon, asumir la négritude significa ir más allá de las ideas de

Césaire, insistir en la necesidad de una superación colectiva de las herencias coloniales y abogar por una solidaridad informada. Reconocerse es tener raíces y luchar por ellas, pero todo reconocimiento individual, en la medida en que se construye con respecto al otro, es siempre una forma de mistificación sociohistórica:

El antillano vuelve su mirada hacia África. Descubre que es hijo de esclavos trasplantados, siente la vibración de África en lo más profundo de su cuerpo y solo desea una cosa: sumergirse en el gran «agujero negro». Así pues, parece que, tras el gran error blanco, las Antillas están experimentando el gran espejismo negro.[18]

La identidad de masas oscila entre la mistificación y el espejismo, pero sobre todo es el arma conceptual de la dominación, el impedimento de toda liberación, en definitiva, el presupuesto de toda metafísica eurocéntrica. La visión de Fanon de la liberación va más allá del simple fin del dominio colonial; implica una transformación global de la sociedad y del individuo, destinada a superar los profundos efectos de la opresión colonial: en este sentido, el colonialismo no es una dimensión sociohistórica, sino una condición de la psique humana. La presurización de la conciencia, no de un pueblo, sino de toda la humanidad, entendida no como un concepto universal vacío, sino como una colectividad formada por individuos, requiere una comprensión crítica de la complejidad de la identidad poscolonial y de las vías de liberación, lo que implica la construcción de un nuevo método de análisis y acción. La descolonización es siempre un proceso de deshacimiento absoluto, para que surja un hombre total.

---

[1] P. Geismar, Fanon, Buenos Aires, Granica, 1972.

[2] R. Zahar, Colonialismo y enajenación, México, Siglo XXI, 1970.

[3] "Yo solo hablo de cosas vividas y no represento procesos cerebrales".

[4] J. Khalfa, "Fanon and Psychiatry", Nottingham French Studies, 54(1), 2105, pp. 52-71, n. 23.

[5] F. Fanon, "Le \"syndrome nord-africain\"", Esprit, 187(2), 1952, p. 237.

[6] Ibid.

[7] Ibid.

[8] Ibid., p. 242.

[9] Ibid., p. 248.

[10] P. Clemente, Frantz Fanon. Tra esistenzialismo e rivoluzione, Bari, Laterza, 1971, p. 12.

[11] F. Fanon, Peau noire, masques blancs, París, Éditions du Seuil, 1952, p. 109.

[12] Id., "Antillais et Africains", Esprit, 223(2), 1955, p. 261.

[13] Ibid., p. 262.

[14] Ibid., p. 263.

[15] Ibid., p. 267.

[16] Ibid., p. 68.

[17] Ibid.

[18] Ibid., p. 269.

La existencia es resistencia

La raza como cuestión existencial

Cuando Fanon se trasladó de Fort-de-France a Lyon tuvo a su disposición un gran número de libros y revistas; leyó Esprit, la voz de la izquierda católica, Les Temps Modernes y Présence africaine, en la que Sartre empezó a publicar en 1947. Leyó muchos libros de filosofía, con especial interés por la vertiente hegeliano-existencialista. Los clásicos de la fenomenología francesa como Fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty y El ser y la nada de Sartre le proporcionarían elementos muy útiles para analizar la «experiencia vivida del negro» —expérience vécue en francés, traducción del alemán Erlebnis, utilizada por Husserl y Heidegger y popularizada más tarde por Merleau-Ponty—. Como señala Macey,[19] la mayoría de los libros mencionados en Piel negra, máscaras blancas se publicaron en el período 1947-1950; una mezcla de novelas, principalmente estadounidenses, que eran la principal fuente de información sobre las relaciones raciales en Estados Unidos, y textos de la cultura comprometida promovida por las revistas en las que Fanon estaba formando sus ideas. Leyó el relato de Simone de Beauvoir sobre sus viajes por América y su amistad con Wright, el autor de Hijo nativo; leyó el libro de Chester Himes, Si grita, suéltale, y La puta respetuosa, de Sartre, pieza de teatro inspirada en el caso de los Scottsboro Boys, nueve jóvenes negros que fueron condenados en primera instancia a la silla eléctrica por una violación que nunca cometieron a dos prostitutas blancas, y que cumplieron largas penas de prisión.

Es, en cualquier caso, la fenomenología existencialista la que proporcionó a Fanon un marco para sus análisis; la filosofía de Sartre en particular, debido a su inmediatez y al uso de la categoría de experiencia, ofrecía los fundamentos de una filosofía de la libertad que debía adaptarse a la situación de un negro martiniqués. Erlebnis no es un simple sinónimo de «experiencia» (Erfahrung) en su sentido cotidiano, ni una mera vivencia, sino algo más profundo, algo que «vivimos». El propio Merleau-Ponty lo define en plural como Erlebnisse, como «actos de conciencia», que son el modo de

ser a través del cual el sujeto se encuentra con un mundo preexistente y trata de darle forma por designio.

Piel negra, máscaras blancas es una profunda exploración de la identidad racial, la opresión colonial y la condición existencial del sujeto colonizado, que encontró en Sartre un poderoso marco conceptual para comprender y al mismo tiempo desafiar las estructuras de la dominación colonial. La idea de que la existencia precede a la esencia, de que los seres humanos no nacen con naturalezas o propósitos predeterminados, sino que se definen por sus acciones y elecciones, fue considerada por Fanon como un elemento filosóficamente primordial de la crítica de las jerarquías raciales y los esencialismos culturales del colonialismo. Para él, de hecho, el colonialismo no solo impone limitaciones externas a la vida de los pueblos colonizados, sino que distorsiona su propio ser, relegándolos a la condición de «otros» cosificados cuya humanidad se niega o disminuye.

El ensayo de 1946 Reflexiones sobre la cuestión judía ejerció una gran influencia sobre Fanon; el análisis que en él hace Sartre del antisemitismo proporciona un modelo para comprender otras formas de racismo:

Jean-Paul Sartre nos ha proporcionado un estudio magistral del problema del antisemitismo, así que echemos un vistazo a la negrofobia. Esta fobia es instintiva, de nivel biológico. En el extremo, diríamos que el cuerpo del negro interfiere en el cierre del esquema postural del hombre blanco en el mismo momento en que el negro hace su aparición en el mundo fenoménico del hombre blanco.[20]

Fanon, sin embargo, señala que aunque el judío de Sartre ejemplifica un modo de ser para los demás, este modo no está determinado epidérmicamente:

El judío puede ser ignorado en su judeidad. No es todo lo que es.

[…] Es un hombre blanco y, aparte de algunos aspectos bastante obvios, a veces pasa desapercibido. […] Claro que a los judíos se les acosa, por así decirlo, se les persigue, se les extermina, se les entierra, pero esto no es más que historia familiar. El judío, de hecho, no es amado desde el momento en que es señalado. Pero conmigo, todo adquiere un nuevo cariz. No tengo ninguna posibilidad. Estoy sobredeterminado desde el exterior. No soy esclavo de la «idea» que los demás tienen de mí, sino de mi apariencia. […] Siento, veo en esas miradas vacías que no es un hombre nuevo el que entra, sino un nuevo tipo de hombre un nuevo tipo de hombre, un género nuevo. ¡Un negro![21]

A través de la «epidermalización», la raza se inscribe en el cuerpo como una marca visible de inferioridad. En las sociedades coloniales, el color de la piel determina el estatus y el acceso a los recursos, dando forma a las oportunidades y limitaciones de la vida individual; la cuestión de la racialización adquiere un valor existencial, connotándose a sí misma como una forma de alienación. El término, cuya historia se remonta a finales del siglo xix y que desde entonces ha generado diversas interpretaciones y se utiliza ampliamente en la crítica poscolonial,[22] no está presente en Fanon, que habla en su lugar de deshumanización. Es la mirada del blanco la que racializa al negro y lo genera; es el propio martiniqués quien hace expérience vécue de ello:

No podía más, porque ya sabía que había leyendas, relatos, historia y sobre todo historicidad, como Jaspers me había enseñado. Entonces el esquema corporal, unido en varios puntos, se derrumbó, dando paso a un esquema epidérmico racial. En el tren, ya no se trataba de conocer mi cuerpo en tercera persona. En el tren, en lugar de uno, me permitían dos, tres asientos. Ya no me divertía. Ya no escuchaba las febriles coordenadas del mundo. Existía por triplicado: ocupaba el espacio. Iba hacia el otro […] y el otro evanescente, hostil pero no opaco, transparente, ausente, desaparecía. Náuseas…[23]

En las sociedades coloniales, los afrodescendientes son sistemáticamente racializados y relegados a la condición de «otros». Mediante procesos que alteran su identidad, se les niega la plena pertenencia a la comunidad humana y se los somete a una serie de estereotipos degradantes y prácticas discriminatorias. Fanon traza el impacto psicológico de esta dinámica, que conduce a los pueblos colonizados hacia un profundo sentimiento de inferioridad y odio a sí mismos. Partiendo de la fenomenología de la mirada de Sartre, Fanon examina la experiencia de ser cosificado y fetichizado en una sociedad racista.

En los encuentros con el colonizador, el sujeto negro queda reducido a un mero objeto de fascinación o desprecio, privado de capacidad de acción y autonomía. Esta cosificación refuerza la dinámica de poder del colonialismo, perpetuando el ciclo de dominación y subyugación. Mediante la interiorización de la mirada del colonizador, el sujeto colonizado llega a verse a sí mismo a través de los ojos del opresor, asimilando sentimientos de inutilidad e insuficiencia. Este proceso de racialización no solo es externo, sino también interno, ya que los pueblos colonizados introyectan las jerarquías raciales que se les imponen y llegan a verse a sí mismos como intrínsecamente inferiores o menos que humanos:

Por doloroso que nos resulte, estamos obligados a hacer esta observación: para el hombre negro solo hay un destino. Y es el del hombre blanco.[24]

Fanon, en sus escritos, no cita directamente a Du Bois; sus aportaciones teóricas, sin embargo, se han visto a menudo como extensiones o respuestas a las cuestiones planteadas por él. Y aunque en sus páginas nunca hace referencia al concepto de «doble conciencia», acuñado por el sociólogo estadounidense, al argumentar que el sujeto colonizado se ve obligado a navegar entre identidades múltiples y conflictivas, parece estar ampliando esa misma idea. La exploración de Du Bois sobre la raza, el racismo y la experiencia afroamericana en Estados Unidos lo lleva a afirmar que «uno siempre siente sus lazos: un americano, un negro; dos almas,

dos pensamientos, dos esfuerzos no reconciliados; dos ideales en guerra en un cuerpo oscuro, cuya obstinada fuerza le impide ser desgarrado».[25]

Para Fanon, la fragmentación de la psique colonizada y el complejo de inferioridad inducido por la dominación colonial dan lugar a un conflicto interno y a un profundo sentimiento de dislocación, ya que el sujeto colonizado lucha por reconciliar su propio yo con las imágenes deshumanizadoras que proyecta sobre él la mirada del colonizador blanco. El hombre negro, en un mundo en el que nunca existe en sí mismo, sino siempre en una relación conflictiva con el otro blanco, existe si es visto y escuchado por los demás, en la medida en que es para los demás. Por tanto, el negro «no es» (no existe), y tampoco «es» el blanco, solo «son» en la medida en que se crean mutuamente, aunque esto no implique reciprocidad alguna: «negro» y «blanco» no existen ontológicamente; son categorías situacionales definidas por el encuentro con los demás; ser negro o blanco es un hecho, pero esto no significa que en este hecho no haya una experiencia con su complejidad.

En este punto, Fanon discrepa de Sartre y de su lectura de la negritud en Orphée Noir, prefacio a la Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache editada por Léopold Sédar Senghor. En este ensayo, Sartre la caracteriza como un momento minoritario y dialéctico en la progresión hacia una conciencia de clase universal. Sugiere que la negritud, originalmente un movimiento literario e ideológico iniciado por intelectuales negros francófonos para reivindicar la cultura y la identidad africanas, es un paso necesario en la lucha contra la opresión colonial, pero en última instancia es una fase que debe superarse en favor de un humanismo más universal, reduciendo la experiencia negra a un momento definido en un marco histórico más amplio.

Es evidente que la lectura sartriana se sitúa dentro del paradigma hegeliano-marxista. Según Fanon, el retrato que hace Sartre de la negritud carece del elemento decisivo que la convierte en una reacción contra el colonialismo y el racismo, lo que implica una afirmación positiva de la identidad y la cultura negras; la interpretación sartriana resta importancia a la especificidad y el significado del sufrimiento y la lucha negros. Fanon, en cambio,

sostiene que la negritud no es una simple negación de la supremacía blanca, sino una profunda afirmación y celebración de la herencia, la cultura y los valores africanos. El análisis de Sartre sugiere que la identidad racial es temporal y negativa y que debe superarse en pro del humanismo universal. Fanon desafía esta tesis afirmando la importancia de la identidad racial como fuente de resistencia y liberación para los pueblos colonizados.

Abrazar la propia identidad racial y cultural es un paso fundamental en el proceso de descolonización y la lucha por la liberación. La interpretación sartriana implica una progresión histórica lineal, en la que la aceptación de la negritud conduce inevitablemente a su negación y a la realización final del universalismo de clase. Esta visión determinista simplifica en exceso la compleja dinámica de la identidad, la resistencia y la liberación. Al enmarcar la negritud como un momento dialéctico que hay que trascender, podría decirse que Sartre subestima la acción de los pueblos colonizados a la hora de definir su camino hacia la liberación, mientras que Fanon insiste en el papel activo de los colonizados a la hora de forjar su destino y en la importancia de sus contextos culturales e históricos a la hora de definir sus formas de resistencia; la negritud es un paso positivo en el desarrollo de la conciencia negra, no solo como una fase que hay que trascender, sino como una base esencial para la construcción de un nuevo humanismo, profundamente arraigado en las experiencias y culturas negras.

Fanon parecería estar abierto al humanismo absoluto, que está mucho más allá del humanismo universal defendido por Sartre, que trasciende las diferencias raciales y culturales abstrayendo y borrando las experiencias vividas por los pueblos colonizados. Fanon insiste en la necesidad de reconocer y afirmar estas experiencias como parte del proceso de descolonización y liberación, pero al mismo tiempo las considera un elemento que trasciende el contexto de la racionalización de los discursos descoloniales: no solo hay que descolonizar al hombre negro, sino al propio ser humano. «¿Qué quiere el hombre negro? A riesgo de despertar el resentimiento de mis hermanos negros, diré que el hombre negro no es un hombre»;[26] el pensamiento occidental ha marginado y, en la mayoría de los casos, malinterpretado las experiencias y los movimientos de resistencia negros. La liberación

del negro es la liberación de la humanidad misma. La negritud, en lugar de ser una mera antítesis dialéctica a los valores europeos, es una afirmación fundamental frente al desprecio del colonialismo. A la mujer blanca cuya mirada reduce a cenizas al hombre negro hay que responderle: «Váyase a la mierda, señora». La negritud, por tanto, no es un desvío en el camino hacia el humanismo, sino una meta en sí misma, en la que el hombre negro busca comprenderse a sí mismo libre de la mirada blanca.

El descubrimiento de ser negro y la aceptación de este «hecho» incontrovertible se convierten para Fanon en la lente a través de la cual observa la realidad. ¿Cómo narrarla? ¿Con qué lenguaje? No es casualidad que el primer capítulo de Piel negra, máscaras blancas trate de la relación entre la negritud y el lenguaje del colonizador. Fanon escribe:

> Concedemos una importancia fundamental al fenómeno del lenguaje. […] Hablar es existir absolutamente para el otro. […] Hablar […] significa ante todo asumir una cultura, soportar el peso de una civilización.[27]

En la dinámica colonial, la lengua no es solo un medio de comunicación, esta se convierte en un instrumento de poder y control. La imposición de la lengua del colonizador no es un mero acto administrativo, sino la afirmación de una superioridad cultural que relega las lenguas y culturas autóctonas a un estatus inferior. Esto repercute directamente en el sentido de identidad de los pueblos colonizados, que

> se sitúan en relación con la lengua de la nación civilizadora, es decir, la cultura metropolitana. Los colonizados habrán huido de la sabana con mayor razón por haber hecho suyos los valores culturales de la metrópoli.[28]

La crítica de Fanon, sin embargo, va más allá del simple binarismo entre lenguas oprimidas y lenguas opresoras, y advierte contra un retorno romántico a las formas culturales precoloniales, reclamando un compromiso crítico con el lenguaje que reconozca sus complejidades y contradicciones, porque la liberación del lenguaje está enraizada en la propia liberación del hombre.

La lengua es un mediador de la identidad y un campo de batalla para afirmar la propia humanidad frente a las estructuras opresivas: «El negro de las Antillas será proporcionalmente más blanco —es decir, se acercará más a ser un verdadero ser humano— en relación directa con su dominio de la lengua francesa».[29] La asimilación cultural a través de la lengua del colonialismo es un medio de elevar el estatus social; esto implica que el colonizado se ve obligado a renunciar a su herencia lingüística para que el colonizador lo acepte y reconozca. De este modo, el individuo no solo se aleja de sus propias raíces culturales, también de sí mismo; es una forma de escisión, consecuencia del paso de la lengua colonial impuesta a su propia lengua materna reprimida. La adopción forzada de la lengua del colonizador por parte del individuo se convierte así en un símbolo del borrado existencial más amplio impuesto por el colonialismo.

El movimiento de la négritude, liderado por figuras como Aimé Césaire y Léopold Sédar Senghor, había defendido que la lengua francesa, a pesar de ser una imposición colonial, podía ser apropiada y transformada en un recipiente para el pensamiento, los sentimientos y la identidad africanos. Césaire, en Cahier d'un retour au pays natal, con el objetivo de infundir los ritmos, las metáforas y las realidades de la vida africana en la lengua francesa, escribió:

Mi négritude no es una piedra, su sordera lanzada contra el clamor del día. Mi négritude no es una simple mancha de agua muerta en el ojo muerto de la tierra. Mi négritude no es ni torre ni catedral.[30]

El martiniqués, aunque apreciaba la valorización de la cultura negra y el intento de subvertir las narrativas coloniales, reconocía la

importancia de su proyecto lingüístico y veía valor en el esfuerzo por recuperar la lengua del colonizador con fines expresivos y emancipatorios, era crítico con la premisa fundamental del movimiento. Aunque Fanon reconoce el papel de la négritude para contrarrestar la narrativa colonial, critica su potencial para promover una visión esencialista de la identidad negra. El lenguaje es la herramienta para expresar una nueva forma de humanismo descolonizado, una que pueda articular las complejidades de la identidad poscolonial, libre de los binomios opresores/oprimidos:

Para Fanon, el futuro de los pueblos descolonizados reside en su capacidad para rechazar el lenguaje de división del colonizador y abrazar en su lugar un lenguaje de unidad y diversidad.[31]

La liberación no reside en la simple inversión de las dinámicas de poder, sino en trascenderlas por completo, es ir más allá de la solidaridad racial basada en el sufrimiento compartido:

La descolonización es, en efecto, la creación de hombres nuevos. Pero esta creación no puede atribuirse a un poder sobrenatural: la «cosa» colonizada se convierte en hombre a través del propio proceso de liberación.[32]

La perspectiva de Fanon pone de relieve el potencial transformador del lenguaje en el proceso de descolonización, facilitando la aparición de nuevas identidades y realidades sociales. Si Piel negra, máscaras blancas es una experiencia de liberación a través de las más variadas formas del lenguaje y la representación de la experiencia vivida del negro y por el negro Fanon, las últimas páginas, como señala Macey, son un himno a la libertad

en el que Fanon rechaza en términos muy sartrianos todo

determinismo e insiste en que su libertad es absoluta y autofundadora en la medida en que trasciende la historia.[33]

Fanon toma prestados, pero desafía, algunos aspectos del existencialismo sartreano, cuestionando cómo puede concebirse y realizarse la libertad en contextos en los que el ser se reduce al color de la piel. La crítica implícita a Sartre se encuentra en el hecho de que no tiene en cuenta las barreras raciales y coloniales que impiden la auténtica libertad de la que habla el existencialismo; la libertad como experiencia está «situada» o es meramente conceptual, y como tal está innecesariamente vacía en su condición de universal lógico. Los traumas psicológicos infligidos por el colonialismo no pueden reducirse a neurosis individuales o trastornos psiquiátricos, sino que se deben entender en el contexto más amplio de la violencia y la explotación coloniales. Esto hace que el martiniqués de Piel negra, máscaras blancas abogue por una política de solidaridad que habla en nombre de todos los desdichados de la tierra, pero que no puede entenderse sino a través de la expérience vécue del negro esencial individual. Esta oscilación transforma la negritud de canción, de poesía, de relato de un pasado negro, en acción, en praxis, en un futuro por realizar:

Cada vez que un hombre ha hecho triunfar la dignidad del espíritu, cada vez que un hombre ha dicho no a un intento de sometimiento, me he sentido solidario con su gesto. No debo en modo alguno extraer mi vocación original del pasado de los negros. No debo en modo alguno intentar revivir una civilización negra injustamente ignorada. No me hago el hombre de ningún pasado. No cantaré al pasado a expensas de mi presente y mi futuro.[34]

Laboratorio Argelia

En 1956, Fanon asistió al primer Congreso de Escritores y Artistas Negros en París. Su presencia y el discurso que pronunció aumentaron las sospechas de la Administración francesa sobre sus vínculos con el fln. La situación se volvió difícil para él, por lo que presentó su dimisión mediante una carta al ministro residente, el gobernador general de Argelia, Robert Lacoste, en la que hacía una crítica directa y severa a la política del Gobierno francés en Argelia y sus implicaciones para el pueblo argelino. En su artículo «Les Intellectuels et les démocrates français devant la Révolution algérienne», publicado en la revista El Moudjahid en diciembre de 1957, invita a la izquierda francesa a revisar su posición y sus acciones respecto de la guerra de independencia argelina. Según Fanon, la izquierda francesa sería incapaz de oponerse activamente a la guerra colonial en Argelia, que a sus ojos no era como las demás:

> Desde 1954, el pueblo argelino lucha por la independencia nacional. Se trata de un territorio conquistado desde hace más de un siglo que expresa su voluntad de constituirse en nación soberana. La izquierda francesa debe sostener sin reserva este esfuerzo.[35]

El silencio de la izquierda francesa, que Fanon veía como una traición a los principios de libertad, igualdad y fraternidad, era para él el resultado de las posiciones de una clase dominante encerrada en sí misma e incapaz de leer la realidad. Su crítica no solo se dirigía a los límites de la visión política de la izquierda, también reconocía su incapacidad para comprender la realidad del colonialismo. Más allá del apoyo verbal o simbólico, Fanon hizo un llamamiento a la solidaridad activa con la causa argelina; esto

significaba, además de protestar contra las acciones del Gobierno francés, emprender acciones concretas para apoyar al fln y la lucha del pueblo argelino por la independencia:

Decimos a la izquierda francesa: sed lógicos con vosotros mismos —ayudadnos, sostened la causa de la Revolución argelina—. El cuidado constante del

fln

de desembarazarse de las relaciones colonizado-colonizador, pueblo argelino-pueblo francés, del confusionismo tradicional, han colocado los elementos democráticos franceses en una situación no acostumbrada. Su acción es invitada a encarnarse; menos en una atmósfera de simpatía difusa que en el rigor doctrinal de un anticolonialismo auténtico.[36]

El 27 de enero de 1956, el Comité d'action des intellectuels contre la poursuite de la guerre en Algérie organizó en la Salle Wagram de París una reunión para apoyar el derecho del pueblo argelino a la independencia y protestar contra la política del Gobierno francés en Argelia. El discurso de Sartre, que se publicó en marzo de 1956 en Les Temps Modernes con el título «El colonialismo es un sistema», desmontaba los mecanismos políticos y económicos del colonialismo y, de hecho, marcó el inicio de su compromiso con la causa de la independencia de Argelia. Además de los artículos que aparecieron en su revista a favor del tercermundismo, sus posiciones se expresaron en extensas reseñas de la colección anónima Des rappelés témoignent y La Question di Alleg; el Gobierno respondió confiscando el número de L'Express que contenía este último.

En la entrevista «Jeunesse et guerre d'Algérie», concedida en 1960 durante un período crítico de la revolución argelina por el filósofo francés al periodista polaco Kazimierz S. Karol, y publicada en Vérité-Liberté, un periódico semiclandestino, Sartre afirmaba: «La lucha argelina es el mejor ejemplo de un pueblo que lucha por su

libertad contra un opresor».[37] Era una demostración de la convicción que había desarrollado sobre la legitimidad moral de la causa argelina y la necesidad de un compromiso directo en la política anticolonial. En la entrevista también ofreció reflexiones críticas sobre la izquierda francesa y su respuesta a la guerra de independencia argelina. Sartre se mostró especialmente crítico con la indecisión de la izquierda francesa a la hora de implicarse por entero en el movimiento independentista, señalando que, aunque muchas organizaciones e intelectuales de izquierdas se oponían nominalmente al colonialismo, se mostraban reacios a apoyar la lucha del fln contra el dominio francés; esta indecisión se debía a una profunda incapacidad para abordar de lleno las implicaciones del colonialismo.

Fanon criticó a la izquierda francesa por su tendencia a aplicar una perspectiva eurocéntrica a la lucha argelina, sin apreciar las condiciones únicas de la opresión colonial y la necesidad de la violencia como medio de resistencia. Sartre argumentó que este fracaso reflejaba una ausencia de solidaridad más amplia con los pueblos colonizados y una falta de voluntad para desafiar las estructuras fundamentales del colonialismo. En el artículo llegó a criticar a algunos segmentos de la izquierda por sus teorizaciones abstractas sobre la libertad y la justicia, subrayando la importancia de la praxis como elemento esencial para un auténtico cambio de la realidad social. El periódico fue requisado por la policía bajo la acusación de que los comentarios de Sartre constituían una incitación a la deserción y una violación de la seguridad del Estado. Sartre no fue el único intelectual francés que llegó a la conclusión de que la izquierda debía solidarizarse con el fln, pero todos los que lo hicieron eran en su mayoría jóvenes.

En el verano de 1960, Sartre había adoptado la posición que Fanon había exigido a la izquierda francesa a finales de 1956; también en el mismo verano, Dionys Mascolo y otros empezaron a concebir la idea de un manifiesto de apoyo a las acciones de los insumisos, aquellos que se negaron a servir en el ejército contra el fln en Argelia. Sartre ofreció su apoyo y puso a su disposición los recursos de Les Temps Modernes. A principios de octubre se había recogido una lista completa de ciento veintiún firmas. Le Monde publicó el 4 de septiembre el artículo «121 escritores y artistas firman una

declaración sobre el derecho de insumisión en la guerra de Argelia», dando a conocer la existencia del manifiesto. Aunque Sartre no fue el único autor del manifiesto, se lo reconoció como su inspirador y figuró como la persona más destacada entre los firmantes; la prensa francesa de derechas y conservadora atacó duramente al filósofo. Para una parte importante de la población y de la opinión pública del país, Sartre era el «enemigo público número uno de la nación».

El humanismo no es existencialismo

Fanon intentó ponerse en contacto con Sartre en la primavera de 1961, deseando también encontrarse con él para hablarle de la reciente publicación de Crítica de la razón dialéctica, que había leído con entusiasmo, y que iba a ser la principal influencia teórica de Los condenados de la tierra. No parece que Sartre hubiera leído u oído hablar de Fanon hasta que Les Temps Modernes publicó el capítulo de Sociología de una revolución, escrito por el martiniqués, en el número de mayo-junio de 1959. Fanon no escribió directamente a Sartre y los primeros contactos llegaron a través de Claude Lanzmann y Marcel Péju, que formaban parte del consejo de redacción de Les Temps Modernes y actuaron como sus emisarios durante una conferencia en Túnez. Allí conocieron a Fanon, que se encontraba en el país africano tras su regreso de Moscú, y se enteraron de que no le quedaba mucho tiempo de vida. El 7 de abril de 1961, Fanon escribió a su editor en París, pidiéndole que imprimiera el manuscrito de Los condenados de la tierra lo antes posible, y que pidiera a Sartre que escribiera el prefacio. En julio de 1961, Fanon y Sartre se reunieron en Roma; el encuentro tuvo en sí mismo un poder simbólico decisivo en la historia de la filosofía del siglo xx por sus repercusiones en cuanto a la intersección entre existencialismo y pensamiento anticolonial.

Sartre se dirigía a la ciudad balneario de Abano Terme y se detuvo brevemente en Roma. De Beauvoir y Lanzmann fueron al aeropuerto de Ciampino a recoger al martiniqués. La primera conversación entre Fanon y Sartre comenzó a la hora de comer y se prolongó hasta las dos de la madrugada; hablaron durante tres días y volvieron a encontrarse diez días después, cuando Fanon regresó a Roma para tomar su vuelo de vuelta a Túnez. Sartre y De Beauvoir estaban fascinados por él; lo encontraban extremadamente inteligente. Sartre se puso a su disposición para escribir el prefacio a Los condenados de la tierra, y cuando apareció impreso, quedó impresionado por la violencia verbal de sus palabras, aún más que la del propio texto de Fanon; es difícil establecer si la expresión

violenta del escrito de Sartre es producto de los breves encuentros con el martiniqués.

El tema de la violencia no es nuevo para el francés; cuando en enero de 1945 Sartre viajó a Estados Unidos con un grupo de periodistas invitados por la Oficina de Información de Guerra, descubrió que en el sur el 90 % de la población negra aún no tenía derecho a voto porque tenían que pagar fuertes impuestos electorales antes de que pudieran inscribirse como votantes. Sartre concluyó:

Para cambiar esta situación, los oprimidos deben utilizar la violencia […]. La unión de los oprimidos se hará, pues, mediante la violencia.[38]

Esta revelación dio lugar a un breve pasaje de los Cahiers pour une morale que tiene relación directa con el prefacio al libro de Fanon.

En 1960, Sartre había llegado a la misma conclusión sobre Argelia: el origen de la violencia del colonizado está en la violencia del colonizador. Sartre escribe que Los condenados de la tierra no está dirigido a los europeos blancos, pero que los europeos blancos harían bien en leerlo por dos razones: 1) Fanon explica a los negros el mecanismo de la alienación europea; muestra a los europeos lo que han hecho a los colonizados y también lo que los colonizadores se han hecho a sí mismos; 2) Fanon es el primero, después de Engels, que discute el papel de la comadrona de la historia. Sartre escribe:

Este libro no necesitaba prefacio. Pero escribí uno para llevar la dialéctica hasta el final: nosotros, los pueblos de Europa, también estamos descolonizados; esto significa que, gracias a una operación sangrienta, el colono que vive en todos nosotros ha sido extirpado».[39]

La violencia del prefacio de Sartre suscitó críticas, incluso de intelectuales de izquierda como Jean Daniel, periodista de L'Express, y corría el riesgo de oscurecer el propio texto de Fanon. En 1968, Los condenados de la tierra apareció sin el prefacio de Sartre, a petición expresa de la viuda de Fanon, debido a los sentimientos proisraelíes que el filósofo había expresado públicamente a través de su defensa de las acciones de Israel durante la Guerra de los Seis Días de junio de 1967. Josie Fanon escribió «A Propos de Frantz Fanon, Sartre, le racisme et les Arabes», un artículo publicado el 10 de junio de 1967 en la revista El Moudjahid, en el que lanzaba duras acusaciones contra Sartre y explicaba su decisión de eliminar prefacio. A ojos de la viuda de Fanon, el francés era algo así como un traidor, cuestionaba la naturaleza de su compromiso con la cuestión argelina y lo acusaba de no ser diferente del resto de la izquierda metropolitana.

En 1980, Sartre concedió una serie de entrevistas a Benny Lévy, su secretario, cuya autenticidad ha sido puesta en duda por muchos; en ellas, el filósofo francés parecía distanciarse del prefacio, al encontrar desagradable la postura antifrancesa del texto. Sin embargo, en el artículo titulado «Les somnambules», de abril de 1962, la posición de Sartre sobre las responsabilidades de Francia y las repercusiones éticas de su comportamiento eran claras y coincidían con las opiniones de Fanon:

Hay que decir que no hay lugar para la alegría: desde hace siete años, Francia es como un perro rabioso que arrastra una olla en la cola y se asusta cada vez más de su propio estrépito. Hoy nadie ignora que hemos arruinado, matado de hambre y masacrado a un pobre pueblo para que cayera de rodillas. Ha permanecido en pie. Pero ¡a qué precio![40]

Una distancia, la de la entrevista, que abriría un hiato insalvable con respecto al diálogo intelectual con Fanon. No fue hasta 1985 cuando el prefacio volvió a incluirse en las ediciones francesas

como parte integrante de la obra.

El título, Los condenados de la tierra, es una alusión a la Internacional («Levantaos, desdichados de la tierra») y, al margen de los acontecimientos que siguieron a la muerte de Fanon, es en él donde se muestra la confrontación con Sartre: por un lado, la universalidad del existencialismo sartreano, con su apelación a la libertad y la responsabilidad individuales; por otro, la crítica específica de Fanon que subraya cómo estas nociones deben concretarse y aplicarse dentro de las estructuras opresivas del colonialismo. Si Sociología de una revolución es el manifiesto y el relato de la revolución, Los condenados de la tierra hace del tercermundismo una idea filosófica. David Macey, por ejemplo, no comprende la gran novedad de la posición fanoniana, hasta el punto de juzgar su idea de «tercer mundo» una curiosa entidad geográfica.[41] El tercer mundo no es aquí un factor geográfico, razón por la cual, a pesar de su insistencia en la importancia de la conciencia nacional, «que no es nacionalismo»,[42] y la creencia de que una nación es una forma de conciencia, Fanon rara vez habla de naciones específicas.

La propuesta heurística de Fanon, sin embargo, no permanece ajena al análisis de la realidad; en la conclusión de la obra, habla del tercer mundo como una «masa colosal» frente a Europa, elevando al campesinado a la vanguardia de la lucha anticolonial, en contraste con el énfasis marxista tradicional en el proletariado urbano. Este énfasis se deriva de las observaciones de la situación en Argelia y el África subsahariana, donde las masas rurales eran a menudo las más explotadas, pero también las más resistentes al dominio colonial. A diferencia del análisis marxiano de la realidad social, las lecturas de Fanon no van acompañadas de datos demográficos ni de factores económicos; esto se debe también a que la descolonización no tiene nada que ver, en las ideas del martiniqués, con el determinismo histórico hegeliano, ni está enraizada en mecanismos económicos. La liberación no reside en la simple inversión de las dinámicas de poder, sino en trascenderlas por completo.

El tercer mundo como no lugar de la superación del colonialismo no es el elemento de un proceso dialéctico; permanece dentro de los confines de una narración casi profética de los acontecimientos. El

tercer mundo de Fanon es más bien la construcción de una alternativa que ocurre en un lenguaje renovado y que permite actuar en el mundo a partir de una necesidad que encuentra sus raíces en lo humano mismo. El tercer mundo es el elemento de resistencia, un instrumento necesario para expresar una nueva forma de humanismo descolonizado; ya en su ser tercero respecto de las lógicas binarias que quiere superar: blanco/negro, colonizado/colonizador, oprimido/opresor, capitalismo/socialismo:

El tercer mundo no debe contentarse con definirse respecto a los valores que lo precedieron. Por el contrario, los países subdesarrollados deben esforzarse por poner de relieve valores que les son propios, métodos y un estilo que les son específicos. El problema concreto que se nos plantea no es el de elegir, cueste lo que cueste, entre el socialismo y el capitalismo, tal como los han definido hombres de continentes y épocas diferentes.[43]

El problema, por tanto, no está en la confrontación entre modelos sociopolíticos; el problema aquí es de carácter existencial, radica en el reconocimiento de la explotación de los seres humanos, en la destrucción de la riqueza como un problema moral, no como una cuestión económica. El tercer mundo tiene la tarea de reimaginar un nuevo vocabulario y lenguaje de forma radical, que se convierta en el medio de conectar a los individuos más allá de las divisiones culturales e históricas. Al imaginar un futuro poscolonial, Fanon reclama una transformación de la relación entre lenguaje e identidad, reclama la creación de un lenguaje que sea reflejo de una humanidad compartida y de una lucha común contra la opresión.

Sin embargo, hay una cuestión de método que no se puede eludir: «la descolonización es siempre un acontecimiento violento», en el que la convulsión afecta no solo a las estructuras políticas y sociales, sino también a los propios medios de representación y autoexpresión.

La colonización o la descolonización es simplemente una relación de fuerzas. Los explotados se dan cuenta de que su liberación requiere todos los medios, principalmente la fuerza. […] El colonialismo no es una máquina pensante, no es un cuerpo dotado de razón. Es violencia en su estado natural y solo puede plegarse a una violencia mayor.

En el momento de la explicación decisiva, la burguesía colonialista, que hasta entonces había permanecido en silencio, entra en acción. Introduce esta nueva noción, que es, estrictamente hablando, una creación de la situación colonial: la no violencia. En su forma cruda, la no violencia significaba para las élites intelectuales y económicas colonizadas que la burguesía colonialista tenía sus propios intereses y que, por tanto, era esencial, urgente, llegar a un acuerdo por el bien común.[44]

El rechazo de la no violencia, visto como resultado de la necesidad de compromiso de la burguesía colonizadora, no se refiere a una cuestión ética, sino táctica. Para que el proceso de descolonización tome forma es necesario que el colonizado descubra la realidad y la transforme en el movimiento de su praxis, en el ejercicio de la violencia, en su proyecto de liberación. La violencia, de hecho, no es solo una respuesta inevitable a la violencia deshumanizadora del colonialismo, sino un medio necesario para lograr la descolonización y reivindicar la humanidad del colonizado.

La paradoja fanoniana se materializa en la constatación de que la no violencia como medio para perpetuar la opresión no es ética; al contrario, la violencia es necesaria para afirmar la ética de lo humano. A ojos de Fanon, el ser humano no puede prescindir de la opción de la violencia porque está arraigada tanto en la realidad histórica de la opresión colonial como en el impacto psicológico de esta opresión en el colonizado. El colonial es un mundo compartimentado, caracterizado por la oposición maniquea entre colonizador y colonizado, una división que se mantiene a través de la fuerza. La imposición de la violencia colonial exige una respuesta violenta, no solo como represalia, sino como modo de autoafirmación y liberación del colonizado. Según De Beauvoir, fue cuando Sartre se dio cuenta de «la verdad de lo que Fanon había

dicho: en la violencia, los oprimidos derivan su humanidad».[45]

En Sobre la violencia (1970) Hannah Arendt escribe que la dependencia de la violencia puede corroer la autoridad y la legitimidad, lo que puede conducir a una ruptura del tejido social. En esta línea se sitúa la crítica de Achille Mbembe a la eficacia de la violencia no solo como medio de liberación, sino también como medio para reconstruir la sociedad descolonizada:

Es difícil reinventar algo simplemente utilizando contra otros la misma violencia que se ha utilizado contra nosotros. No existe una «buena violencia» automática que deba suceder a la «mala violencia» que la precedió, o que deba derivar de ella su legitimidad. Toda forma de violencia, buena o mala, es siempre una disyunción.[46]

Mbembe también se muestra bastante crítico con la propia eficacia de la violencia como instrumento de liberación, cuestiona su eficacia a largo plazo para lograr una verdadera descolonización y advierte contra su glorificación. De Beauvoir, que estaba fascinada por Fanon, recuerda su contradicción moral sobre el tema de la violencia; oponente de la «paix de compromis»,[47] «defensor de la violencia, la aborrecía».[48] Se turbaba profundamente cuando hablaba de la violencia infligida por los belgas en el Congo y los portugueses en Angola y mostraba la misma emoción cuando hablaba de la «contraviolencia» de los colonizados y de los ajustes de cuentas que habían tenido lugar en el seno del FLN. Según De Beauvoir, Fanon «atribuía estas repulsiones a su condición de intelectual: todo lo que había escrito contra los intelectuales, lo había escrito contra sí mismo».[49] Una escisión interna, debida al hecho de que como intelectual sabía que no podía prescindir de la violencia, que en sus aplicaciones prácticas, sin embargo, había visto en todo su horror; al mismo tiempo, como intelectual percibía los límites éticos de la violencia, pero sabía que en el plano de la praxis no se podía prescindir de ella en aras de la liberación, de los explotados, de los colonizados, del ser humano.

Por eso, la violencia de Fanon no carece de propósito, sino que es un esfuerzo directo por crear una sociedad libre de los grilletes de la dominación colonial:

La descolonización es, en efecto, la creación de hombres nuevos. Pero esta creación no puede atribuirse a un poder sobrenatural: la «cosa» colonizada se convierte en hombre a través del propio proceso de liberación.[50]

Se trata de un humanismo radical que requiere no solo la independencia política de las naciones colonizadas, sino también una profunda transformación de las relaciones sociales y las actitudes culturales. En este sentido, la idea de violencia de Fanon es inquietante, porque es en la violencia donde se funda la solidaridad binaria, por un lado de los colonizadores; por otro, de los colonizados: «La violencia de los colonizados, […] ha unificado a los pueblos. […] La violencia en su práctica es totalizadora».[51] La violencia, como acto, es unificadora. La descolonización del ser humano es un acto, un acto violento.

Para Sartre no basta condenar el colonialismo por motivos morales, sino que hay que oponerse activamente a él, reconociendo que esta lucha es una necesidad existencial tanto para el colonizador como para el colonizado.[52] La esencia del colonialismo reside en negar la libertad y la subjetividad del colonizado, reduciéndolo a un objeto; el colonizador fabrica al colonizado, imponiéndole una esencia falsa que niega su verdadera esencia de ser libre, lo separa de sus raíces colectivas arcaicas y lo condena a la soledad del individualismo liberal.[53] Esta deshumanización no es solo una cuestión política o económica, es una violación existencial que exige resistencia como imperativo ético. Aquí radica también la justificación de la violencia como método en Fanon y, al mismo tiempo, la dimensión violenta del prefacio de Sartre: la transformación es necesaria, la transformación es ética y, por tanto, no tiene que ver con elementos de naturaleza sociopolítica, sino con el propio ser del hombre en el mundo. Esta transformación tiene su fundamento en el propio ser humano y, como tal, es anterior al método necesario para su

realización. El tercer mundo representa los espacios y los pueblos sometidos a la explotación colonial y a la marginación, pero también el lugar filosófico del potencial revolucionario y de la lucha por un humanismo global. En What Fanon Said, Lewis R. Gordon señala que el objetivo de la descolonización es, para Fanon, crear un hombre nuevo: «El desarrollo de una nueva piel, a través de la cual podría nacer una nueva humanidad».[54]

---

[19] D. Macey, Frantz Fanon. A Biography, Londres, Verso, 2012, p. 125.

[20] F. Fanon, Peau noire, masques blancs, op. cit., p. 130.

[21] Ibid., p. 93.

[22] R. Barot y J. Bird, «Racialisation: the genealogy and critique of a concept», Ethnic and Racial Studies, 24(4), 2001, pp. 601-618.

[23] F. Fanon, Peau noire, masques blancs, op. cit., p. 90.

[24] Ibid., p. 8.

[25] W.E.B. du Bois, The Souls of Black Folk, eBook, The Journal of Pan African Studies, 2009, p. 6.

[26] Ibid., p. 6.

[27] Ibid., p. 10.

[28] Ibid., p. 15.

[29] Ibid., p. 14.

[30] A. Césaire, Cahier d'un retour au pays natal, París, Présense Africaine, 1983, p. 47.

[31] N.C. Gibson, Fanon. The postcolonial imagination, Cambridge, Polity Press, 2003.

[32] F. Fanon, Les damnés de la terre, París, La Découverte, 2002, p. 40.

[33] D. Macey, Frantz Fanon, op. cit., p. 185.

[34] F. Fanon, Peau noire, masques blancs, op. cit., p. 183.

[35] Id., Por la revolución africana. Escritos políticos, México, FCE, 1965, p. 97.

[36] Ibid., p. 117.

[37] K.S. Karol, «Jeunesse et guerre d'Algérie», entrevista a J.-P. Sartre, Vérité-Liberté, 3 (julio-agosto de 1960).

[38] J.-P. Sartre, Cahiers pour une morale, Paris, Gallimard, 1983, p. 151.

[39] F. Fanon, Les damnés de la terre, op. cit., p. 31.

[40] J.-P. Sartre, «Les somnambules» [Les Temps Modernes, 191 (1962)], en Situations V. Colonialisme et néo-colonialisme, París, Gallimard, 1964, p. 161.

[41] D. Macey, Frantz Fanon, op. cit., p. 465.

[42] F. Fanon, Les damnés de la terre, op. cit., p. 235.

[43] Ibid., p. 98.

[44] F. Fanon, Les damnés de la terre, op. cit., pp. 61-62.

[45] S. de Beauvoir, La force des choses II, París, Gallimard, 2014, p. 210.

[46] A. Mbembe, Sortir de la grande nuit, París, La Découverte, 2013, p. 44.

[47] S. de Beauvoir, La force des choses II, op. cit., p. 204.

[48] Ibid., p. 212.

[49] Ibid.

[50] F. Fanon, Les damnés de la terre, op. cit., p. 40.

[51] Ibid., pp. 89-90.

[52] Cf. J.-P. Sartre, «Les somnambules», op. cit., p. 55.

[53] Cf. Ibid., p. 40.

[54] L.R. Gordon, What Fanon Said. A Philosophical Introduction to His Life and Thought, Nueva York, Fordham University Press, 2015, p. 140.

Transvalorando a Hegel: identidad racial y violencia dialéctica

Fanon en la escuela Hyppolite: interpretación de la dialéctica hegeliana

Entre finales de la década de 1940 y la de 1950 el elemento clave de la lectura de la Fenomenología del espíritu fue la interpretación de la dialéctica amo-siervo que hicieron autores como Alexandre Kojève y Jean Hyppolite; en este clima se formó la cultura hegeliana de Fanon. Este «renacimiento hegeliano» fue un lugar de encuentro entre el idealismo y el existencialismo; en Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel, Hyppolite escribe:

> El pensamiento de Hegel […] revela el movimiento por el que la conciencia pasa de la alienación al reconocimiento de sí misma como espíritu libre.[55]

En la interpretación francesa original de la dialéctica, esta no es solo un momento de la lógica, sino también la experiencia vivida de la conciencia que se descubre a sí misma y a su mundo:

> Hegel no quiere elegir entre un existencialismo que para él sería abstracto en el que «la individualidad es la única y se niega a transcribir su situación de existencia en la figura de la universalidad» y un universalismo que excluiría la experiencia vivida».[56]

La verdadera libertad se alcanza a través del proceso dialéctico en el que la autoconciencia realiza su unidad con el Absoluto, un proceso que es intrínsecamente existencial e implica el

reconocimiento y la superación de la alienación.

La dialéctica amo-siervo sería así un drama existencial que despliega la posibilidad de superar la alienación mediante la búsqueda del reconocimiento de la propia humanidad a través de los ojos del otro. Para Hegel, sin embargo, el reconocimiento es ante todo un aspecto fundamental de la autoconciencia y la identidad: «La autoconciencia es en y para sí en cuanto que, y por el hecho de que sea en y para sí para otro; es decir, solo es en cuanto que algo reconocido».[57] La autoconciencia no surge de forma aislada, sino mediante el reconocimiento por parte de otra autoconciencia. Es a través de la lucha por el reconocimiento que los individuos llegan a comprenderse a sí mismos como seres autónomos; en esta lucha, se agradecen mutuamente.

Según Hyppolite, el siervo, al reconocer al amo como su superior, experimenta una forma de alienación, alejándose de su esencia como ser libre. Esta alienación, sin embargo, es también el camino del siervo hacia la verdadera conciencia de sí mismo. A través del trabajo, el siervo se relaciona materialmente con el mundo y llega a darse cuenta de su propia independencia y poder de moldear. La dialéctica revelaría así una relación paradójica entre libertad y dependencia. El amo, aunque es en apariencia la encarnación de la libertad, se vuelve dependiente del siervo para el reconocimiento y la satisfacción de sus necesidades, revelando así que su libertad es incompleta; al mismo tiempo, el siervo, aunque inicialmente aparece como el epítome de la dependencia, emprende un camino hacia la verdadera libertad a través del poder transformador del trabajo.

Para Hyppolite, el movimiento dialéctico inherente a la relación amo-siervo es un microcosmos del proceso dialéctico más amplio de la Fenomenología. Este proceso es dinámico, no estático, e implica negación, conflicto y síntesis. La realización de sí mismo del siervo a través del trabajo y la disolución final de la relación desigual entre amo y siervo ilustran la progresión dialéctica hacia una unidad superior de autoconciencia que reconoce la libertad y la independencia del otro como esenciales para la propia realización.

Para Hegel, sin embargo, este conflicto solo puede resolverse cuando una de las partes se somete, convirtiéndose en «siervo»,

mientras que la otra emerge como «amo»; se trata, en cualquier caso, de una resolución inestable porque el reconocimiento del amo depende de un ser cuya autoconciencia es negada. De hecho, en consonancia con la estructura de su dialéctica, el reconocimiento es siempre resolución; una resolución que manifiesta la verdad del proceso y que, sin embargo, siempre huele a muerte:

El capullo desaparece con la floración, y podría decirse que queda así refutado por ella, del mismo modo que el fruto declara la flor como una existencia falsa de la planta, y brota como su verdad en lugar de aquella.[58]

Alguien dentro del proceso dialéctico debe perecer para permitir la manifestación de otra cosa que es el fin verdadero, y ya presente, ya dado desde el primer momento.

En el contexto colonial, observa Fanon, el amo no busca el reconocimiento, sino el trabajo del siervo, mientras que el siervo quiere ser como el amo. Sartre, por su parte, al describir la negritud como un «antirracismo racista» temporal que será trascendido por la dialéctica de la historia, cae en la trampa de la mecanicidad de la dialéctica hegeliana, en su tendencia a la universalización; esa inestabilidad, intrínseca a las relaciones basadas en la dominación, con la necesidad de reconocimiento mutuo para dar lugar a una verdadera autoconciencia, fue neutralizada por la lectura rígida de la comparación entre los momentos positivo y negativo. Estos, que son los dos primeros elementos del proceso dialéctico hegeliano, se situaban en un plano puramente lógico.

A diferencia del escenario filosófico abstracto de Hegel, el análisis de Fanon se basa en la realidad material y psicológica de los pueblos colonizados; la lectura existencial del proceso dialéctico está ciertamente influida por la interpretación que de él hace Hyppolite. El martiniqués ve la lucha por el reconocimiento en el contexto colonial como una cuestión de vida o muerte, que implica violencia y sufrimiento reales. Sartre hace una descripción de la «mala fe» y la «conciencia alienada», pero esto no podría aplicarse

de un modo mecánico a la conciencia alienada del hombre negro porque, en el contexto colonial, el hombre blanco no es simplemente el otro, sino el amo. La dinámica colonial está dominada por la mistificación, que transforma las relaciones entre hombres en relaciones alienadas entre razas.

Fanon indica que en la base de la dialéctica hay una reciprocidad absoluta, pero esta absolutez no puede entenderse en un sentido lógico, pues la dimensión existencial es muy diferente. Es la propia estructura de la dialéctica en su dimensión idealista la que debe ser cuestionada:

«El yo nace oponiéndose a sí mismo», decía Fichte. Sí y no. […] El hombre es un sí. […] Sí a la vida. Sí al amor. Sí a la generosidad. Pero el hombre es también un no. No al desprecio del hombre. No a la indignidad humana. No a la explotación. Al asesinato de lo más humano del hombre: la libertad.[59]

Un ajuste de cuentas con Hegel

El capítulo «El negro y el reconocimiento» de Piel negra, máscaras blancas contiene un apartado titulado «Le nègre et Hegel». El martiniqués no se limitó a adoptar la dialéctica hegeliana, sino que la aplicó críticamente a los aspectos psicológicos del colonialismo, utilizándola para explorar cómo la interiorización de la opresión colonial afectaba a la psique de los colonizados. La metodología de la dialéctica de Hegel era válida, pero en sí misma insuficiente para leer la cuestión colonial desde una perspectiva histórica. La filosofía de la historia, como dimensión aplicativa de la misma dialéctica, eliminó a África de la historia por ser en esencia eurocéntrica.

En el viaje del Espíritu de Oriente a Occidente, Hegel utiliza un universalismo que nunca habla realmente de lo humano. De hecho, la concepción de la historia de Hegel no tuvo en cuenta las realidades del colonialismo y las experiencias de los pueblos no europeos, ni desde un punto de vista formal ni puramente histórico; en cambio, un auténtico proceso dialéctico debería haber incluido la lucha de descolonización como momento crítico en el despliegue de la libertad humana y la autoafirmación de la conciencia.

Fanon, por tanto, introduce la dimensión de la identidad racial como factor central de la relación dialéctica:

> El hombre solo es humano en la medida en que quiere imponerse a otro hombre, ser reconocido por él. Mientras no sea reconocido por el otro, es este otro el que sigue siendo el sujeto de su acción. […] Es en ese otro donde se condensa el sentido de su vida. No hay lucha abierta entre el blanco y el negro: un día el amo blanco reconoció al esclavo negro sin lucha.[60]

El colonizador afirma su superioridad no mediante la lucha por el

reconocimiento, sino mediante la deshumanización y la cosificación del colonizado. Sin embargo, si este movimiento realiza una dinámica de poder, incluso desde la perspectiva del amo la ausencia de la dinámica de reconocimiento en el contexto colonial es un problema, ya que «es en la medida en que voy más allá de mi ser inmediato que me doy cuenta del ser del otro como una realidad natural y más que natural».[61] Este es un proceso necesario para toda autoconciencia, para su transición de la dimensión subjetiva a la objetiva; en esta oposición, la autoconciencia experimenta el deseo, «el primer paso en el camino hacia la dignidad del espíritu».[62] Esta dinámica es pulsión, es riesgo, peligro de muerte, pero sin ella no puede haber vida, es el propio Hegel quien lo dice al reconocer la libertad no como un elemento moral y vacío, sino como autoconciencia libre.

A Fanon le interesa destacar que no puede haber libertad sin la conflictividad subyacente a la dinámica del reconocimiento:

Históricamente, el negro, inmerso en la inesencialidad de la servidumbre, ha sido liberado por el amo. No ha sostenido la lucha por la libertad. […] El negro es un esclavo al que se le ha permitido asumir la actitud de un amo. El hombre blanco es un amo que ha permitido a sus esclavos comer en su mesa.[63]

La acción liberadora está dentro del movimiento dialéctico; en cambio, dice Fanon, al negro se le concede la libertad desde fuera, pasando de un modo de vida a otro, pero no de una vida a otra:

El negro no conoce el precio de la libertad porque no ha luchado por ella. De vez en cuando lucha por la libertad y la justicia, pero siempre se trata de la libertad y la justicia de los blancos, es decir, de los valores ocultos por los amos.[64]

Si la lógica del discurso es hegeliana, las consecuencias son evidentemente nietzscheanas; no se trata de superar la dimensión colonial, sino de transvalorarla. Mientras no se libere al hombre negro, sino que solo se le conceda la libertad, seguirá utilizando los valores del hombre blanco; de hecho, será un blanco-negro, no será realmente él mismo. Los valores pacificadores del hombre blanco, incluso antes que la fuerza y el maltrato físico, son el arma de dominación de los colonizadores.

La mirada del blanco sobre el negro es indiferente, curiosa, condescendiente en el mejor de los casos. El negro es el mocoso, el niño al que hay que educar, reprender cuando es necesario. Fanon tiene ante sus ojos la condición del negro francés, el negro americano, recuerda, vive otro drama en América, porque lucha y es luchado. El negro de las colonias, el negro francés, vive una situación diferente, de incertidumbre existencial; siente sobre sí la mirada cosificadora, racializadora del hombre blanco.

La relación colonial es, pues, una perversión de la dialéctica, en la que el reconocimiento es inalcanzable porque el colonizador se niega a ver al colonizado como un sujeto plenamente humano. En el mundo colonial, el amo (colonizador) no arriesga su vida para ser reconocido, sino que impone su voluntad mediante la violencia y la dominación. El esclavo (colonizado), privado de capacidad de acción y de humanidad, está atrapado en un mundo que niega su subjetividad. La perspicacia de Fanon radica en subrayar que esta dinámica se mantiene no solo por la fuerza física, sino también por medios culturales y psicológicos, lo que lleva al colonizado a interiorizar su inferioridad: «El negro esclavizado por su inferioridad, el blanco esclavizado por su superioridad se comportan de la misma manera según una orientación neurótica».[65]

La transición de Martinica del estatuto de colonia al de departamento, junto con Guadalupe, Guayana Francesa y Reunión, y la posterior asimilación, fue una mera mistificación de la subjetivización colonial y representa una parte de lo que el poeta martiniqués Édouard Glissant denomina la «no historia» del país.[66] Fanon es claro sobre lo que ocurrió o, mejor dicho, lo que no ocurrió con esta transformación; la situación no solo no mejoró, sino que creó una mistificación adicional: la sociedad del amo

blanco concedió la libertad formal a los esclavos negros afirmando la igualdad abstracta de todos los hombres.

La igualdad formal en términos estratégicos, como la no violencia en términos tácticos, son para Fanon una estafa al hombre negro perpetuada por la burguesía blanca. Ambos ocultan la dimensión de la opresión y alimentan las psicopatologías del negro colonizado: «Así es como la ley afirma la igualdad de los hombres, pero la evidencia afirma su diversidad. El esclavo ya no existe, pero el racismo y el colonialismo existen».[67] Pero esta dinámica también tiene un precio para el colonizador, que no es el hombre como hombre, sino el hombre como hombre blanco. El retorno a la propia dimensión cultural, la sublimación de la négritude, no bastarán para superar la inhumanidad de la que es víctima el hombre negro, por el mero hecho de sentir la mirada del hombre blanco sobre él. El negro tendrá que dejar de pensarse como raza para pensarse como humano:

Salir de las regiones áridas y estériles de la existencia significa ante todo salir del encierro de la raza, del encierro en el que la mirada del otro y el poder del otro pretenden encerrar al sujeto, […] disipar el espacio de las distinciones tajantes, de las separaciones, de las fronteras y de los encierros, y avanzar hacia lo universal que, según Fanon, es «inherente a la condición humana».[68]

Resentimiento y dialéctica

El tema decisivo para Fanon pasa a ser el de la acción; el hombre para ser hombre debe actuar, el hombre negro para ser negro debe actuar por su libertad. La acción, sin embargo, es agitación, violencia que surge del resentimiento (ressentiment), que es un estado psicológico profundamente arraigado en el ser humano; la influencia de Nietzsche se muestra aquí decisiva. Desde la lectura juvenil, el filósofo alemán pasa de ser un martillo para la destrucción del sistema de valores del colonizador a una afirmación de la nueva moral del colonizado.

Ya en Nietzsche aparece como reacción a una injusticia o humillación que, incapaz de encontrar expresión directa, se convierte en un sentimiento perdurable que desea no solo herir al otro, sino también desvalorizar lo que representa. Implica un sentimiento persistente de inferioridad, unido a una rabia silenciosa contra las fuentes percibidas de la propia humillación:

> La rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el resentimiento mismo se vuelve creador y engendra valores: el resentimiento de aquellos seres a quienes les está vedada la auténtica reacción, la reacción de la acción, y que se desquitan únicamente con una venganza imaginaria.[69]

Para Fanon, la subversión de los valores ocurre en la inversión de la racionalización como instrumento biológico de poder, que permite llevar a cabo en el plano histórico lo que Nietzsche solo había teorizado en el plano de la moral. La descolonización es el resentimiento convertido en historia, la realización mediante la acción de ese mecanismo psicológico que transforma la impotencia en una posición de superioridad moral, en un instrumento de lucha.

Reconocer la mistificación de uno mismo, rechazar la lógica del reconocimiento de la colonización, llegar a un acuerdo con los propios nervios, significa para el hombre negro matar al hombre blanco dentro de sí mismo, matar al hombre blanco que lo deshumaniza, al hombre blanco racista.

La dialéctica implica violencia; la lucha por el reconocimiento solo puede ser violenta. Para el negro, cuyas alienaciones y neurosis son causadas por la cultura del otro, aquella de la que ha extraído su ansiedad por convertirse en blanco, solo le queda un camino: el riesgo y la lucha conducen al reconocimiento humano, sin ellos solo hay mistificación. Mbembe escribe:

Para Fanon, la violencia era tanto un concepto político como clínico. Era tanto la manifestación clínica de una «enfermedad» política como una práctica de transformación de símbolos. Lo que estaba en juego era la posibilidad de reciprocidad y, por tanto, de igualdad relativa ante el juicio supremo de la muerte. Al elegir la violencia en lugar de convertirse en su víctima, el colonizado vuelve a sí mismo.[70]

Fanon acepta de Hegel el riesgo de la muerte como condición del reconocimiento del hombre, pero va más allá de lo que este preconizaba, pues el esclavo es para Hegel un mediador y, sin dejar de ser el momento de la negación del proceso, «imprime en el ser-otro», en el mundo objetivo, la forma de la autoconciencia.

Fanon concibe la descolonización como un proceso dialéctico que anula, destituye de todo valor, la relación amo-siervo mediante un proceso de liberación que requiere el derrocamiento violento del sistema, una confrontación necesaria que reivindica la humanidad del colonizado. Este proceso es dialéctico en el sentido de que transforma tanto al colonizado como al colonizador, aunque de maneras radicalmente distintas. El colonizado reivindica su capacidad de acción y su autodefinición a través de la lucha por la liberación, mientras que el colonizador se ve obligado a enfrentarse a la humanidad de aquellos a los que ha oprimido y no considera

humanos. La violencia dialéctica es el único método de afirmación de la verdad:

Solo la violencia, la violencia cometida por el pueblo, la violencia organizada y educada por sus dirigentes, hace posible que las masas comprendan las verdades sociales y les da la clave.[71]

La dialéctica de la descolonización de Fanon es un proceso de creación de nuevos significados e identidades que transvaloran las oposiciones binarias del mundo colonial; «la violencia […] es el hombre recreándose a sí mismo», el acto violento no es simplemente destructivo, sino una forma de autoafirmación y reconstitución. Esta liberación no es solo una liberación de la opresión, es también una liberación hacia algo: una nueva forma de ser, de pensar y de relacionarse.

Fanon escribió en 1961: «La "cosa" que ha sido colonizada se convierte en hombre durante el mismo proceso por el que se libera a sí misma»;[72] de este modo, la naturaleza dialéctica de la liberación, como negación de la deshumanización colonial, es el único método posible para la afirmación de una nueva identidad, no solo del negro, sino también del blanco. La violencia del proceso, y la necesaria explosión que lo acompaña, no es la furia ciega de la revuelta, ni la simple revolución de las estructuras sociopolíticas, sino la superación de la deshumanización sistémica, para la afirmación de lo humano como estructura psico-socio-material liberada:

La teoría de la violencia de Fanon […] solo tiene sentido en el contexto de una teoría más general, la del surgimiento de la humanidad. […] El sujeto humano en apuros, puesto de rodillas y sometido a malos tratos, se levanta por sí mismo, sube la rampa y se impulsa hasta alcanzar su plena altura y la de los demás seres humanos.[73]

Fanon, por tanto, al mismo tiempo que reconoce al individuo como elemento de análisis y desencadenante de cualquier subversión del sistema, busca en la dialéctica una herramienta para la construcción de un movimiento colectivo, violento, liberador y transformador. Se trata de una violencia que rompe las cadenas psicológicas del colonialismo y crea una nueva identidad común. La idea de liberación expuesta por el martiniqués va más allá de la geopolítica de los territorios colonizados, e incluye la liberación de la conciencia colonizada, la creación de nuevas formas de existencia social y política, y la afirmación de una nueva identidad humana descolonizada, forjada en la violencia de la dialéctica sociohistórica.

El énfasis en la violencia ha sido criticado por Mbembe, para quien la lectura que Fanon hace de Hegel puede pasar por alto el potencial de una síntesis dialéctica pacífica. Aunque reconoce el contexto histórico del argumento de Fanon, sostiene que la glorificación de la violencia corre el riesgo de perpetuar los ciclos de castigo y sufrimiento, socavando potencialmente los objetivos fundamentales de la descolonización. La preocupación planteada por Mbembe es que la violencia como motor de la dialéctica genera en la acción política una tensión hacia la muerte que la normaliza, con repercusiones dramáticas sobre las estructuras sociales y las relaciones humanas en la poscolonialidad; los resultados paradójicos de la violencia fanoniana residirían en el hecho de que su aplicación puede a veces replicar las mismas estructuras de dominación que pretende desmantelar.

Lewis R. Gordon, por su parte, defendió el planteamiento de Fanon, argumentando que el contexto de violencia colonial exige una reevaluación de los medios para alcanzar el reconocimiento y la liberación. Fanon reflexiona sobre la negación del reconocimiento al sujeto colonizado, rechazando con vehemencia la subyugación; esto es el resultado de una lectura dialéctica de la realidad que no se sitúa en el ámbito de la mera lógica conceptual, sino que hunde sus raíces en las experiencias directas de la guerra de independencia argelina. La «reprogramación» de la dialéctica hegeliana en clave racial tiene, por tanto, un valor hermenéutico primordial. Gordon insistió en el potencial transformador del uso que Fanon hace de la

dialéctica hegeliana, extendiéndola más allá de la relación amo-siervo para abordar la condición colonial y haciendo, a través de la idea de liberación, no solo una crítica del colonialismo, sino también una declaración filosófica más amplia sobre las condiciones de la libertad humana y la posibilidad de crear nuevas formas de existencia social.

Sin embargo, fue Nigel C. Gibson quien en Fanon: The Postcolonial Imagination hizo hincapié en el aspecto revolucionario de la reinterpretación hegeliana, sugiriendo que el análisis dialéctico de Fanon de la raza y el colonialismo ofrece un marco crítico no solo de sino especialmente para la descolonización.[74] El contexto colonial presenta una forma perversa de la dialéctica amo-siervo, en la que la búsqueda del reconocimiento se ve obstaculizada por la deshumanización del colonizado: «En las colonias, la subestructura económica es también una superestructura. La causa es la consecuencia: eres rico porque eres blanco, eres blanco porque eres rico»;[75] de este modo, se hace evidente la estrecha interconexión entre la opresión racial y la económica.

---

[55] J. Hyppolite, Genèse et structure de la «Phénoménologie de l'esprit» de Hegel, París, Aubier, 1946, p. 151.

[56] Ibid., p. 52.

[57] G.W.F. Hegel, Fenomenología del espíritu, Madrid, Abada Editores, 2018, p. 257.

[58] Ibid., p. 57.

[59] F. Fanon, Peau noire, masques blancs, op. cit., p. 180.

[60] Ibid., p. 176.

[61] Ibid.

[62] Ibid., p. 178.

[63] Ibid.

[64] Ibid.

[65] Ibid., p. 48.

[66] E. Glissant, El discurso antillano, La Habana, Casa de las Américas, 2010, p. 124.

[67] P. Clemente, Frantz Fanon, op. cit., p. 21.

[68] A. Mbembe, Sortir de la grande nuit, op. cit., p. 57.

[69] F. Nietzsche, La genealogía de la moral, Madrid, Alianza, 1983, pp. 42-43 (I, 10).

[70] A. Mbembe, Critique of Black Reason, Durham, Duke University Press, 2017, p. 162.

[71] F. Fanon, Les damnés de la terre, op. cit., p. 141.

[72] Ibid., p. 40.

[73] A. Mbembe, Critique of Black Reason, op. cit., p. 167.

[74] N.C. Gibson, Fanon, op. cit.

[75] F. Fanon, Les damnés de la terre, op. cit.

Liberación, catarsis y terapia psicoanalítica

Descolonizar el «cuerpo social»

En la introducción a Piel negra, máscaras blancas, Fanon escribe: «Creo que solo una interpretación psicoanalítica del problema negro puede revelar las anomalías afectivas responsables de su compleja estructura»;[76] sin embargo, el libro utiliza el psicoanálisis más como horizonte que como método de investigación. De hecho, el método fanoniano nunca pretende ser científico, y la lectura psicopatológica es más bien el telón de fondo de una narración que se centra en la Erlebnis sobre la experiencia existencial de los colonizados: «En el origen de las neurosis hay Erlebnis muy precisas».[77] Esto pone en juego la negritud, la fenomenología y el propio psicoanálisis, que solo proporcionan una descripción parcial de la colonización tanto en el análisis como en la acción. Aunque trabajó con Tosquelles, Fanon tenía poca o ninguna experiencia práctica del psicoanálisis y su conocimiento se basaba principalmente en sus lecturas sobre el tema. Además, el psicoanálisis clásico es difícilmente aplicable tout court a la definición de la cuestión racial, a la descripción de los traumas de los colonizados, ya que se basa en un modelo universalista del psiquismo que no tiene en cuenta las diferencias étnicas. De hecho, el subtítulo de Tótem y tabú, «Algunos puntos de acuerdo entre la vida mental de los salvajes y la de los neuróticos», es sintomático de un enfoque reduccionista de las cuestiones etnoantropológicas, basado en la simplificación de las sociedades africanas a un lugar de lo irracional, lo inconsciente y las pulsiones. Fanon era plenamente consciente de que la aplicación del psicoanálisis a la cuestión racial era una novedad:

Ni Freud, ni Adler, ni siquiera el cósmico Jung pensaron en el negro en el curso de sus investigaciones. Y tenían razón. Con demasiada frecuencia olvidamos que la neurosis no es un elemento constitutivo de la realidad humana.[78]

El psicoanálisis no puede ofrecer una explicación completa de la realidad, por lo que la filogenia y la ontogenia deben complementarse con la sociogénesis, ya que la alienación del negro no es una cuestión individual, pues sus causas están determinadas socialmente. No cabe duda de que la afirmación de Freud según la cual «el yo no es dueño de su propia casa»[79] tiene su lugar en la representación que Fanon hace de la psique colonizada, sugiriendo un conflicto interno moldeado por fuerzas externas.

El martiniqués hace un socio-diagnóstico que da un vuelco a las tesis clásicas sobre raza y estudios coloniales, como las propuestas por Octave Mannoni en 1950 en Psychologie de la colonisation; este, analizando los sueños experimentados por el pueblo malgache durante la sangrienta rebelión de 1947-1948, llegó a la conclusión de que solo podían ser colonizados porque padecían un complejo de dependencia preexistente. Posturas que para Fanon eran tan incomprensibles como reprobables, y que para ser derribadas necesitaban llevar el análisis freudiano al plano sociopolítico, ampliándolo, poniendo de relieve la intersección entre el conflicto psicológico y el social. Cuando el martiniqués escribe: «¡Oh, cuerpo mío, haz de mí siempre un hombre que se cuestione a sí mismo!»,[80] está claro que hace hincapié en la necesidad de una investigación que derroque la idea eurocartesiana que había reconocido la racionalidad como el aspecto peculiar del yo.

Esta idea se había convertido en el centro de la racionalización del otro y del cuerpo del otro, y el psicoanálisis era la única herramienta para desafiarla. El análisis de la interiorización por parte del colonizado de los estereotipos coloniales y la consiguiente alienación de su propia cultura y de su yo, sitúa identidad y cuerpo en estrecha correlación: «En el mundo blanco, el negro encuentra dificultades en el desarrollo de su esquema corporal».[81] El colonialismo pone de manifiesto una deconstrucción y reconfiguración sistemática de las identidades sociales a partir de la gestión de los cuerpos. Fanon escribe:

El mundo colonial es un mundo compartimentado […]. Este mundo compartimentado, este mundo cortado en dos está habitado por dos especies diferentes.[82]

Esta división, que se convierte en la dicotomía racial binaria blanco/negro, significa que las identidades están moldeadas por las narrativas hegemónicas que rigen las estructuras de poder del colonizador.

Fanon comienza su exploración del cuerpo en el contexto colonial analizando el modo en que el cuerpo negro es percibido y definido por la mirada colonial, en una sociedad en la que el colonizado aprende pronto que su cuerpo es inferior. La inferiorización del cuerpo negro no es solo una cuestión de percepción, sino que forma parte de una dinámica de poder que aliena al colonizado de su cuerpo, su espacio y su cultura.

Para Fanon, «el negro representa el instinto sexual (no educado). El negro encarna el poder genital por encima de la moral y las prohibiciones. […] El negro simboliza el pecado»,[83] y con ello destaca que la sexualidad negra es mitificada y demonizada a través del prisma colonial. Esta construcción orientalista y racista de la sexualidad sirve para justificar el control y la explotación de los cuerpos negros mientras se mantiene la ideología de la supremacía blanca. Fanon explora cómo el colonialismo moldea el deseo, dando lugar a una compleja forma de alienación sexual. El deseo del colonizado por el colonizador, o lo que él describe como una aspiración a la elevación a través de la asimilación y la aceptación en la esfera del colonizador, refleja una trágica búsqueda de validación dentro de un sistema fundamentalmente desigual, en el que el hombre negro, encerrado en el círculo de la blancura, adopta una actitud de dependencia. Esta dependencia emocional y sexual ilustra la profundidad de la huella colonial en la psique individual, subrayando la necesidad de una liberación que vaya más allá del marco político para tocar el corazón de la identidad y la intimidad.

El colonialismo no solo distorsionó el deseo, también cosificó el cuerpo negro, convirtiéndolo en objeto de consumo, fascinación y repulsión. Fanon aborda esta cosificación a través de un análisis de la mirada colonial, que deshumaniza y cosifica, reduciendo al individuo a su físico; asimismo, va acompañada de una violencia simbólica y física que marca el cuerpo negro como un territorio a la vez codiciado y despreciado, un lugar donde se manifiestan las

contradicciones y ansiedades del proyecto colonial. La vergüenza, la envidia y el deseo de asimilación se combinan y mutan lo humano desde dentro; por tanto, la aceptación de uno mismo como ser sexual es un paso decisivo hacia la aceptación de uno mismo como ser humano.

Sin embargo, si para Freud las neurosis eran el resultado de conflictos no resueltos y deseos reprimidos, Fanon amplía la idea de neurosis aplicándola a un nivel colectivo, argumentando que la opresión colonial conduce a la propagación de neurosis entre las poblaciones colonizadas. Así pues, el colonialismo genera una forma de neurosis que no puede explicarse plenamente con los modelos freudianos tradicionales porque, aunque afectan a los individuos, no se refieren a un psiquismo universal, sino a una forma de poder que actúa universalmente sobre el psiquismo de los colonizados.

La sociedad racializada imprime imágenes negativas de la negritud en el inconsciente tanto del colonizador como del colonizado, creando una autoidentidad fracturada en los individuos negros. Freud introdujo el complejo de Edipo en La interpretación de los sueños (1900) como una etapa crucial del desarrollo psicosexual, en la que el niño experimenta deseo por el progenitor del sexo opuesto y hostilidad hacia el progenitor del mismo sexo, y creía que este complejo era universal. En el «complejo», la negación es esencial para el desarrollo de una psique adulta sana. Fanon cuestiona la universalidad del dispositivo edípico freudiano al considerar el impacto del colonialismo en el desarrollo psicológico: «El negro es un juguete en manos del hombre blanco; así, para romper el ciclo infernal, explota»;[84] el desarrollo psicosexual del sujeto colonial se ve perturbado por la jerarquía racial impuesta por el colonialismo. Fanon sostiene que el entorno colonial distorsiona las etapas psicosexuales al imponer una identidad racial que interfiere en la capacidad del individuo para atravesar estas etapas de desarrollo. Su análisis extiende la noción de autoridad familiar de Freud al contexto más amplio de la autoridad colonial: el deseo de reconocimiento y autonomía del sujeto colonial se ve obstaculizado por el sistema colonial, que refleja el conflicto familiar subyacente al complejo de Edipo, pero exacerbado por la violencia y la deshumanización del dominio colonial. Esta comparación revela que la situación colonial exacerba los conflictos psicosexuales

descritos por Freud, dando lugar a una forma más profunda y compleja de angustia psicológica.

En colaboración con Josef Breuer, Freud introdujo el concepto de «catarsis» como elemento fundamental de la terapia psicoanalítica. La catarsis sería el proceso por el cual las emociones y experiencias reprimidas se traen a la conciencia y se expresan, permitiendo al paciente alcanzar la liberación emocional y el alivio terapéutico: «Las emociones no expresadas nunca morirán. Se entierran vivas y se manifestarán más tarde de formas más feas».[85] Fanon, aunque reconoce las dimensiones psicológicas de la catarsis, critica sus limitaciones en el contexto de la opresión colonial, dándole una connotación más amplia que trasciende la terapia individual para incluir la acción colectiva contra el sistema colonial:

La violencia es una fuerza purificadora. Libera al colonizado de su complejo de inferioridad y de su desesperación e inacción; lo vuelve intrépido y le devuelve el respeto por sí mismo.[86]

Para Fanon, el proceso catártico implica no solo la verbalización del trauma, sino también la resistencia activa contra sus fuentes, es decir, los opresores coloniales. La relación entre las concepciones de Freud y de Fanon respecto de la catarsis ilumina la intersección entre la terapia psicoanalítica y la praxis revolucionaria. Mientras que la catarsis de Freud se centra en el mundo interno del individuo, Fanon amplía este concepto al colectivo, argumentando que la liberación psicológica de los colonizados requiere una confrontación con las estructuras externas de opresión. Esta ampliación de la catarsis del individuo al colectivo refleja la creencia de Fanon en la interconexión entre la liberación psicológica y la sociopolítica. Sin embargo, su crítica a la terapia psicoanalítica tradicional pone de relieve una divergencia fundamental en la conceptualización de la curación. Sostiene que el contexto colonial impone cargas psicológicas únicas que no pueden abordarse plenamente mediante la terapia freudiana convencional. En su lugar, defiende una forma inherentemente política de curación que requiere el desmantelamiento del propio sistema

colonial. Esta perspectiva desafía el modelo freudiano al sugerir que la verdadera curación psicológica de los colonizados es inseparable de la liberación política.

Como señala Mbembe, es el estrecho vínculo con los cuidados y la curación lo que confiere a la violencia de los colonizados su dimensión ética. Si para Freud la catarsis es un proceso de liberación, de alivio de emociones fuertes o reprimidas, hasta el punto de que el propio tratamiento psicoanalítico puede considerarse una especie de catarsis, para Fanon, por el contrario, la catarsis para los colonizados no es solo una liberación emocional individual, sino una liberación colectiva de las cadenas psicológicas del colonialismo.

La catarsis de la violencia fanoniana no implica claridad, orden, sino confusión, desorden: «La descolonización, que propone cambiar el orden mundial, es, por supuesto, un programa de completo desorden».[87] La liberación del colonialismo requiere una forma más radical de catarsis, que desmantele las propias estructuras opresivas y no se limite a aliviar los síntomas que producen. Mientras que la catarsis terapéutica de Freud implica la expresión verbal en un entorno controlado, Fanon defiende la necesidad de la acción violenta como forma de catarsis para los colonizados, afirmando que solo la violencia «libera a los colonizados de su complejo de inferioridad y de su desesperación e inacción».[88] Fanon amplía el alcance de la catarsis psicoanalítica para incluir dimensiones sociales y políticas, desafiando los límites de la terapia tradicional; Lewis R. Gordon reconoció esta expansión, señalando cómo el martiniqués transforma el marco psicoanalítico para abordar la patología de la opresión colonial, en la que

los oprimidos logran la liberación psicológica, o la limpieza, violando al opresor. Entonces son libres de proceder con las formas más organizadas de violencia, la praxis, que son necesarias para la construcción de una nueva sociedad liberada.[89]

El modelo freudiano, debido a su falta de atención a las

dimensiones sociopolíticas de la neurosis, no fue capaz de abordar la enormidad de la violencia colonial, ni en términos de sus consecuencias, ni a nivel terapéutico.

Volver a abordar el complejo de inferioridad

Fanon reinterpretó profundamente, y de forma bastante provocadora, el complejo de inferioridad, comparándolo con las teorías de Alfred Adler, según las cuales el sentimiento de inferioridad domina la vida mental:

> El miedo a los seres humanos solo puede disolverse mediante ese vínculo que une al individuo con la humanidad. Solo quien tiene conciencia de pertenecer a la comunión de los hombres puede vivir la vida sin angustia.[90]

En el apartado «Le nègre et Adler» de Peau noir, Fanon aplica la psicología adleriana al carácter de los antillanos; se trata de nuevo de una aplicación instrumental, que ofrece un horizonte de análisis y no un método científico de estudio. El supuesto sigue siendo no los datos a analizar, sino la deconstrucción de la Erlebnis; de ello se desprende que:

> Los negros son comparativos […], lo que significa que en todo momento están preocupados por la autoestima y el ideal del yo. Cada vez que entran en contacto con otra persona, se trata de una cuestión de valor, de mérito. Los antillanos no tienen valor propio; siempre dependen de la apariencia de la otra persona.[91]

Para Fanon, la dependencia genera una escisión ambigua que encuentra su razón de ser en la psique escindida del antillano, debido al entorno social de las colonias. En sí mismo, el antillano desea dominar a los demás, se orienta siempre a través del otro,

busca la admiración del otro y, si el reflejo es desagradable, el problema radica en ese otro. El otro es el medio para alcanzar la confianza en sí mismo, «amuebla» el yo que se coloca en una situación de superioridad sobre sus semejantes. Una dimensión narcisista que, sin embargo, esconde una inseguridad, una escisión. Puede parecer un sentimiento de superioridad, porque la acción pasa por el otro, pero no porque este siga siendo

el fin último de su acción en la perspectiva de comunión humana que describe Adler, sino más simplemente porque es el otro quien lo afirma en su necesidad de autoestima.[92]

En realidad, se trata de una inferioridad profundamente interiorizada. Según Fanon, la sociedad antillana es neurótica: «Como el negro siempre ha sido inferior, intenta reaccionar con un complejo de superioridad».[93] La comparación la realiza hacia sus semejantes, no hacia el hombre blanco; la supuesta superioridad se ejerce hacia un inferior que es carne de la misma carne, sangre de la misma sangre.

Esto, sin embargo, no tiene nada que ver con la constitución ontológica del yo antillano, sino que es una producción social: «La comparación adleriana tiene dos términos; está polarizada por el yo. La comparación antillana está superada por un tercer término: la ficción dominante no es personal, sino social».[94] El impulso de ser como el hombre blanco, el deseo oculto de este yo escindido del yo, reside en el hecho de que el martiniqués no se compara con el hombre blanco, sino con sus semejantes bajo el patrocinio del hombre blanco. Por tanto, es la sociedad la que provoca la mistificación del yo del martiniqués: «Dicho esto, el resto vendrá por sí solo, y todos sabemos lo que es. El fin del mundo, por supuesto».[95]

Si la teoría de Adler subraya la importancia del interés social y del sentimiento comunitario desarrollado por el individuo para superar los sentimientos de inferioridad y alcanzar la salud personal y social, abogando por un enfoque cooperativo de la vida también en

clave terapéutica, Fanon considera el acto de resistencia contra la opresión colonial como intrínsecamente terapéutico, ofreciendo una vía para curar las heridas psicológicas infligidas por el colonialismo.

La resistencia no es individual sino colectiva, destacando el papel de la lucha compartida en la restauración de la dignidad y la reconstitución de la identidad; el potencial terapéutico de la lucha se afirma en la violencia que eleva al pueblo. Fanon destaca el papel terapéutico del psicoanálisis en el proceso de liberación, señalando el potencial de los conceptos y métodos psicoanalíticos no para contribuir a los movimientos de justicia social, sino para comprender y curar las heridas psicológicas infligidas por la opresión. A través de la lucha, el psicoanálisis se convierte en un instrumento de liberación colectiva y popular, no individual y burguesa. No es casualidad que Fanon advierta de los peligros de una conciencia nacional que se estanca en una «cáscara vacía»; en los estados independientes nacidos de la departamentalización de las Antillas, la burguesía no trasciende los legados de división y explotación, sino que reproduce las estructuras coloniales dentro de la gobernanza poscolonial.

¿Qué terapia para la psique de los colonizados?

En el contexto colonial, el principio de realidad se ve distorsionado por la imposición de un sistema de valores que denigra la identidad y la cultura del colonizado, colocando al yo en la precaria posición de mediar entre la supervivencia en un entorno hostil y el impulso innato de autoconservación y afirmación de la propia identidad. Fanon describe algunas de las consecuencias del ataque al yo del colonizado por parte del opresor colonial, partiendo del análisis de Anna Freud sobre los mecanismos de defensa y el papel del yo en la gestión del estrés psicológico. Según Freud: «La existencia de los síntomas neuróticos es ya en sí misma una prueba de que el yo es subyugado».[96]

Los mecanismos de defensa son procesos inconscientes empleados por el yo para resolver los conflictos que surgen entre las necesidades instintivas y la necesidad de adaptarse al mundo de la realidad bajo determinadas influencias del entorno familiar-social. Sirven al yo, en la lucha con la parte instintiva, para mitigar los conflictos entre el ello y el superyó:

El papel del yo en la formación de aquellos compromisos denominados síntomas consiste en el uso invariable o fijación de un especial método de defensa, erigido contra una particular exigencia instintiva, que se repite exactamente con el retorno estereotipado de la misma exigencia.[97]

En el contexto colonial, estos mecanismos son instrumentos de resistencia contra las narrativas del colonizador, pero también se manifiestan como formas de asimilación de la opresión colonial. Fanon se pregunta:

Si es posible para el negro superar su sentimiento de inferioridad, expulsar de su vida el carácter compulsivo que lo asemeja al comportamiento del fóbico. En el negro hay una exacerbación emocional, una rabia por sentirse pequeño, una incapacidad para toda comunión humana que lo confina a un aislamiento intolerable.[98]

El hombre colonizado se encuentra en un estado constante de defensa y adaptación, en el que su identidad está a la vez protegida y reprimida. Anna Freud escribe:

Frente a la negación inferimos que se trata de un peligro externo, y cuando se observa una represión deduciremos que el yo combate contra estímulos instintivos. […] Pero el problema complícase aún más cuando se combinan los procesos defensivos o cuando se emplea el mismo mecanismo a la vez contra una fuerza interna y contra una externa.[99]

En el caso del colonizado, nos encontramos ante una doble negación, el proceso de descolonización que supone el derrocamiento del sistema social (negación externa) que ha producido su deshumanización (negación interna); la negación opera como rechazo a aceptar el estatus de inferioridad impuesto por el colonizador. El del colonizado es un yo replegado que, en sí mismo, no es un elemento de neurosis sino de defensa normal, que en el negro se convierte en psicopatológico debido al endurecimiento de su yo: «El negro intentará alcanzar el santuario blanco desde dentro. La actitud se refiere a la intención. La retracción del yo como proceso exitoso de defensa es imposible para el negro. Necesita la sanción blanca».[100] La interrupción del desarrollo de la identidad es el resultado de la interrupción del proceso que se produce en la persona colonizada desde la infancia. La capacidad del niño para formar una identidad estable depende de sus negociaciones con las realidades internas y externas; así, un niño normal que crece en una familia normal será un hombre

normal, un niño negro normal que crece en una familia normal se volverá anormal al menor contacto con el mundo blanco. La autoridad familiar en el niño negro es asumida por la autoridad colonial del hombre blanco; la normatividad es dada por el hombre blanco: el lenguaje y la cultura son blancos. El inconsciente colectivo junguiano no tiene que ver con nada arquetípico, sino que es una construcción sociopolítica, es el resultado de los mecanismos de defensa de la psique; pero ¿qué terapia entonces para la psique desajustada del colonizado?

Si queremos responder correctamente, nos vemos obligados a la noción de «catarsis colectiva». En toda sociedad, en toda comunidad, debe haber un canal, una salida a través de la cual puedan liberarse las energías acumuladas en forma de agresividad. Esto es lo que hacen los juegos en las instituciones infantiles, los psicodramas en la terapia de grupo y, más en general, los semanarios ilustrados para jóvenes: todo tipo de sociedad requiere una forma de catarsis, una forma particular de catarsis. Las historias de Tarzán, de los exploradores de 12 años, de Mickey Mouse, y todos los periódicos ilustrados, tienden a ser un asalto colectivo. Son periódicos escritos por blancos, destinados a niños blancos. Pero ahí radica el drama.[101]

El desequilibrio entre la realidad interna y externa provoca la neurosis colectiva, y determina al pueblo colonizado como neurótico. Jung había hablado de un inconsciente colectivo localizado en el cerebro, de un arquetipo, expresión de los instintos, de la oscuridad inherente a todo yo, del salvaje incivilizado, del «negro que duerme en cada hombre blanco», afirmando haber observado en los pueblos no civilizados la misma estructura psíquica reproducida en su diagrama. Según Fanon, Jung se equivocó porque confundió instinto y hábito; este inconsciente colectivo es «un conjunto de prejuicios, mitos, actitudes colectivas de un grupo dado. […] Este inconsciente colectivo es cultural, es decir, adquirido».[102]

En el caso del individuo colonizado, la introyección cultural-lingüística genera una identificación con el agresor, que se manifiesta en el abrazo ambivalente de la cultura y las normas coloniales como estrategia de supervivencia, resistiendo y

asimilando simultáneamente la identidad del opresor; sobre este último o sobre otros individuos colonizados, el negro proyecta sus propios sentimientos de inadecuación, creando un círculo de culpa y desvalorización. Los mecanismos de defensa revelan que el elemento común de la psique colonizada no es arquetípico, es inconsciente, el resultado de la presión de la realidad exterior sobre el yo de un pueblo. En este sentido, el enfoque de la sociogénesis de Fanon como método de análisis de las psicopatologías de los negros es un «inventario de lo real».[103]

La solución propuesta por Fanon es la proyección en clave social de la agresividad biológica, que el blanco reconoce prejuiciosamente en el negro desde la dimensión sexual. Los fenómenos de regresión del yo del hombre colonizado, como anormalidad de su desarrollo psíquico, remiten a la dimensión de la castración extendida a la realidad social. El negro es el poder castrado por el sometimiento del hombre blanco, por la mujer blanca reducida a fantasía sexual: «El negro es lo genital».[104]

El prejuicio sobre la agresividad del negro se normaliza médicamente con el perfil psiquiátrico del magrebí:

El magrebí es un delincuente, su instinto depredador es conocido, su agresividad masiva perceptible a simple vista. El magrebí ama los extremos, por lo que nunca se puede confiar plenamente en él.[105]

Cómo canalizar esta agresividad en el ámbito social es el descubrimiento de Fanon, que no sitúa los términos de la revuelta en la sociología, sino en el campo de la psicología. Anna Freud escribió:

La agresividad del niño debe además hallar oportunidad de expresarse en el mundo externo a fin de que no quede estancada y no se dirija hacia adentro, lo cual imprimiría características crueles

al superyó. Si la educación realizara estos principios, los seres humanos así estructurados vivirían libres de angustia, exentos de neurosis, capaces de satisfacción, y no se verían ulteriormente atormentados por conflictos internos.[106]

Fanon se limita a invertir esta observación desde un punto de vista táctico: el negro que ve comprometido su desarrollo infantil por el colonizador, que es tratado como un niño por el colonizador, no puede sino transferir esta agresión como terapia al plano de la realidad exterior. La descolonización como violencia, como agresión, se encuentra dentro de la propia terapia del colonizado; la única manera de que el colonizado responda a la desintegración del yo, en la que la interiorización de las narrativas coloniales conduce a la alienación y al distanciamiento, es llevar el enfoque terapéutico a abordar la curación como una dimensión colectiva, de modo que el individuo también se cure.

---

[76] F. Fanon, Peau noire, masques blancs, op. cit., pp. 7-8.

[77] Ibid., p. 117.

[78] Ibid., p. 123.

[79] S. Freud, Una dificultad del psicoanálisis [1917], en Obras completas, vol. XVII, Buenos Aires, Amorrortu, 1976, p. 133.

[80] F. Fanon, Peau noire, masques blancs, op. cit., p. 188.

[81] Ibid., p. 89.

[82] F. Fanon, Les damnés de la terre, op. cit., pp. 41, 43.

[83] Id., Peau noire, masques blancs, op. cit., pp. 143, 153.

[84] Ibid., p. 113.

[85] S. Freud, Estudios sobre la histeria [1893-1895], en Obras completas, vol. II, Buenos Aires, Amorrortu, 1992, p. 107.

[86] F. Fanon, Les damnés de la terre, op. cit., p. 90.

[87] Ibid., pp. 39-40.

[88] Ibid., p. 90.

[89] L.R. Gordon, Fanon and the Crisis of European Man, 1995, Nueva York, Routledge, p. 71.

[90] A. Adler, Understanding Human Nature, Filadelfia, Hazelden, 1998, p. 165.

[91] F. Fanon, Peau noire, masques blancs, op. cit., p. 170.

[92] Ibid., p. 172.

[93] Ibid.

[94] Ibid., p. 175.

[95] Ibid.

[96] A. Freud, El yo y los mecanismos de defensa, Buenos Aires, Paidós, 1965, p. 193.

[97] Ibid., p. 43.

[98] F. Fanon, Peau noire, masques blancs, op. cit., p. 40.

[99] A. Freud, El yo y los mecanismos de defensa, op. cit., p. 122.

[100] F. Fanon, Peau noire, masques blancs, op. cit., p. 41.

[101] Ibid., p. 119.

[102] Ibid., pp. 151-152.

[103] Ibid., p. 151.

[104] Ibid., p. 145.

[105] F. Fanon, Les damnés de la terre, op. cit., p. 287.

[106] A. Freud, El yo y los mecanismos de defensa, op. cit., pp. 65-66.

Con Marx, más allá de Marx: pensar la insurrección, repensar lo humano

Fanon y el marxismo como método de análisis

En 1956, Aimé Césaire anunció a Maurice Thorez, Secretario General del Partido Comunista Francés, su dimisión. En la carta enviada, escribió:

> Me he convencido de que nuestros caminos y los del comunismo, tal como se llevan a la práctica, no son pura y simplemente indistinguibles. […] La singularidad de nuestra «situación en el mundo» no puede confundirse con ninguna otra. […] Nuestra problemática (o, si se prefiere, la cuestión colonial) no puede ser tratada como una parte de un todo más importante, una parte sobre la que otros puedan negociar o llegar a cualquier compromiso […]. La lucha de los pueblos coloniales contra el colonialismo, la lucha de los pueblos de color contra el racismo, es más compleja, o mejor dicho, de naturaleza completamente diferente a la lucha del obrero francés contra el capitalismo francés, y no puede ser considerada en modo alguno como una parte, un fragmento, de esa lucha.[107]

El voto del Partido Comunista Francés sobre Argelia, por el que había concedido al gobierno de Guy Mollet-Lacoste plenos poderes para proseguir su política norteafricana, había convencido a Césaire de que la lucha de clases es otra cosa que la lucha por la liberación de los pueblos colonizados, que la conciencia de clase es otra cosa que la conciencia racial. A principios de 1952, Fanon había comprobado personalmente que la elección de diputados comunistas no se había traducido en cambios profundos en Martinica, y aunque la última parte de Piel negra, máscaras blancas comienza con una cita de Marx, algo poco frecuente en su obra, el marxismo de la década de 1950 difícilmente podía conciliarse con el análisis de la Erlebnis negra.

El colonialismo en Argelia y África había mostrado a Fanon los límites del marxismo tradicional, que giraba en torno al proletariado europeo, el proletariado industrial como principal agente del cambio revolucionario. El marxismo carecía de un análisis claro de la dinámica racial y cultural de la dominación y la resistencia coloniales: «Los análisis marxistas siempre deben ampliarse ligeramente al tratar el problema colonial».[108]

El marxismo no puede bastar, pues, para lo que es: «El análisis racional de la sociedad colonizada»;[109] el análisis de clase en el contexto colonial debe reinterpretarse críticamente. Aquí, las divisiones raciales a menudo sustituyeron a las distinciones de clase, creando una compleja matriz de opresión:

El trabajo del colonizador es hacer que incluso los sueños de libertad sean imposibles para el nativo. El trabajo del nativo es imaginar todos los métodos posibles para destruir al colonizador.[110]

Lo que define a las sociedades coloniales son siempre las oposiciones maniqueas y binarias que estructuran las relaciones humanas. En este tipo de sociedad,

el extranjero de otra parte se impone con la ayuda de sus armas y máquinas. […] La especie dominante es ante todo la que viene de otra parte, la que no se parece a los nativos, «los otros».[111]

Lo que sigue siendo común, sin embargo, es el primer elemento del análisis: la crítica a la burguesía europea, que ha creado dos problemas que no puede resolver, esto es, el del proletariado y el colonial. Fanon es plenamente consciente de que las colonias son la construcción de una nueva dinámica comercial para la clase burguesa, pero en las colonias la explotación es una consecuencia, no un desencadenante, de la cuestión racial.

La dialéctica que Fanon concebía para asegurar el impulso de la liberación descolonizadora no implica una mecánica de clases, ni define una cierta división moralista de los sujetos de la revolución que el martiniqués reconoce en el marxismo. Lewis Gordon escribe que, a diferencia de la posición marxista formulada en El manifiesto comunista, donde el «lumpenproletariado» es visto como

una clase peligrosa, un desecho inmoral que hay que evitar a toda costa, Fanon defiende la necesidad de organizarlo en una fuerza cohesionada en la lucha por la liberación nacional.[112]

En los países colonizados, los campesinos viven en un entorno tradicional, con estructuras sociales que han permanecido intactas, a diferencia de los países industrializados, donde el entorno y las tradiciones están resquebrajadas por la industrialización. Fanon analiza la diferencia entre la clase campesina y el lumpenproletariado formado por los campesinos sin tierra que abandonan el campo y van a parar a las ciudades, yendo a habitar barrios que son el resultado de la dominación colonial. Si en el lumpenproletariado las pulsiones individualistas son evidentes, en el campesinado subsiste una dimensión de altruismo espontáneo:

El campesino que permanece en su lugar defiende tenazmente sus tradiciones y, en la sociedad colonizada, representa el elemento disciplinado cuya estructura social sigue siendo comunitaria. […] El individuo se borra ante la comunidad.[113]

Se construye así una situación dicotómica, un enfrentamiento que va mucho más allá, según Fanon, de la clásica oposición ciudad-campo; es la división entre los que están excluidos de la dinámica del colonialismo y los que dentro de él tratan de aprovecharse de ella.

Este cuadro de Fanon no tiene un elemento moral o moralista, es la división racional de clases en la sociedad colonial que, a diferencia de las categorías marxistas, no se basa en los elementos de producción, sino en cuestiones demográfico-culturales. El campesino no contribuye al sistema productivo del país porque está encerrado en su propio mundo; el habitante de los bidonvilles es un elemento de la demografía urbana, no un miembro de una clase. La dinámica social de las colonias escapa a la lente economizadora bajo la que se observa el capitalismo europeo; el mundo de las colonias es el comercio, no la producción, sus ciudadanos no se definen por el reconocimiento de su papel en el sistema económico, sino por su identidad racial.

Este análisis, que esbozaba esa ampliación de las fronteras del paradigma marxiano necesaria para comprender la dinámica social en los países colonizados, no impidió a Fanon identificar las conexiones entre el sistema capitalista y el sistema colonial: «Europa es literalmente la creación del tercer mundo. Las riquezas que la asfixian son las que han sido robadas a los pueblos subdesarrollados».[114] Sin embargo, si el capitalismo veía en las colonias, en su fase inicial y de máxima expansión, una fuente de materias primas que una vez transformadas podrían ser colocadas en el mercado europeo, después de la fase de acumulación cambia su idea de rentabilidad y piensa en los pueblos de las colonias en términos de clientes, de consumidores; en este punto,

una dominación ciega de tipo esclavista no es económicamente rentable para la metrópoli. […] Existe, pues, una complicidad objetiva del capitalismo con las fuerzas violentas que estallan en el territorio colonial. Además, el colonizado no está solo ante el opresor. Cuenta, por supuesto, con la ayuda política y diplomática de los países progresistas y de los pueblos.[115]

Las colonias se convierten en un campo de batalla entre el capitalismo y los países socialistas, pero la construcción de una nueva nación poscolonial no puede inscribirse en la lógica binaria de la competencia entre sistemas económicos diferentes:

El capitalismo y el imperialismo están convencidos de que la lucha contra el racismo y los movimientos de liberación nacional son pura y simplemente disturbios teledirigidos, fomentados desde «fuera».[116]

Para Fanon, el hecho de que en la base de la lucha por la descolonización esté la necesidad de redistribución de la riqueza no se refiere a una cuestión socioeconómica, sino de justicia; en los países colonizados se refiere a la explotación de la negritud, en la superposición entre pobreza e identidad racial:

Las deportaciones, las masacres, el trabajo forzado, la esclavitud han sido los principales medios empleados por el capitalismo para aumentar sus reservas de oro y diamantes, sus riquezas y establecer su poder.[117]

Que el discurso de Fanon vira hacia el marxismo es evidente. Sin embargo, no se trata de que se adhiriera al bloque soviético como Cuba, al comunismo como organización de estructuras sociales —de hecho, la Guerra Fría es leída por Fanon como un problema—; más bien, hace suya la mecánica de la crisis sistémica del capitalismo (y, por tanto, del colonialismo en términos económicos), tal y como la describe Marx. Lo que más parece interesarle es la constatación de que un modelo social basado en principios comunitarios, como el socialista, complementa mejor la causa de la liberación racial. La burguesía colonial y los partidos nacionalistas no tienen ninguna razón para hacer guiños a los países capitalistas porque, para ellos,

la situación es catastrófica a largo plazo. El capital ya no circula o ve considerablemente disminuida su circulación. […] El capitalismo internacional está reducido a los extremos.[118]

La crisis se agravará por el bloqueo del acceso a los materiales por parte de los países explotados, que reclamarán su riqueza no como una exigencia de entrada en el sistema del capital, sino como una reapropiación legítima de sus propios recursos.

La catástrofe del capitalismo en términos económicos es también una catástrofe en términos morales; ante el egoísmo de las naciones occidentales, los pueblos subdesarrollados decidirán evolucionar hacia la autarquía colectiva. A los pueblos del tercer mundo se les confía una misión superior que el régimen capitalista no puede, como forma de vida, permitirles cumplir, tanto desde el punto de vista estratégico nacional como del universal:

La elección de un régimen socialista, de un régimen enteramente dirigido al conjunto del pueblo, basado en el principio de que el hombre es el bien más precioso, nos permitirá ir más deprisa, más armoniosamente, haciendo así imposible esa caricatura de sociedad en la que unos pocos ostentan todos los poderes económicos y políticos sin preocuparse de la totalidad nacional.[119]

Fanon lee la crisis del sistema no como la ley inexorable de la historia, sino en el plano de la emergencia de una nueva conciencia de los pueblos explotados. Esta conciencia tiene una dimensión dialéctico-moral, y la construcción de una sociedad socialista no es el fin inexorable de la caída de un sistema de producción, sino una elección de todos los humanos. El horizonte de una nueva sociedad es la liberación del concepto de raza como elemento biológico, cultural y social, para descubrir lo humano por lo que es en su complejidad psicofísica. Esto significa que, en el plano de la táctica, la liberación no se produce mediante un acto de revolución pura, de organización dialéctico-política planificada, sino como insurrección, lucha armada, revuelta violenta que descubre lo humano.

Transvalorar la idea de clase

La ampliación del análisis marxiano lleva a definir un perfil de los protagonistas de la subversión del sistema diferente, tanto en sus papeles como en sus funciones, de los descritos por Marx. En el léxico fanoniano, burguesía, campesinos, proletarios, declinados sobre la situación en las colonias, no son clases sino categorizaciones sociales que deben ser repensadas.

Para Marx y Engels, «la burguesía ha desempeñado en la historia un papel altamente revolucionario»,[120] ha impuesto su modo de producción y de intercambio al mundo, ha roto los lazos del sistema feudal y volcado sus bienes de valor, ha tenido un impacto decisivo en términos demográficos y urbanos, y en ello ha producido las armas para su eliminación y los hombres que la superarán: los proletarios. Marx y Engels la convirtieron en un elemento indispensable para la propia superación dialéctica de la sociedad capitalista, reconociendo su papel histórico decisivo como catalizador del proceso de construcción del sistema, en términos económicos a través de la acumulación de capital, y que establece las propias contradicciones necesarias para su superación.

Fanon, por su parte, señala que en los países subdesarrollados la burguesía no está orientada hacia la producción:

> Está totalmente canalizada hacia actividades de tipo intermediario. […] En el sistema colonial, una burguesía que acumule capital es una imposibilidad […], la vocación histórica de una auténtica burguesía nacional en un país subdesarrollado es negarse a sí misma como burguesía, negarse a sí misma como instrumento del capital y hacerse totalmente esclava del capital revolucionario constituido por el pueblo.[121]

La burguesía en los países colonizados es doble: existe la burguesía colonialista y la burguesía nacional. La primera forma tiene el rostro del colonizador, que impone sus valores y su sistema de explotación; la segunda es la que actúa como intermediaria entre las masas explotadas y la clase explotadora, para perpetuar los sistemas de valores e intereses de esta última. La burguesía colonialista había producido un sistema de ideas tal que las esencias humanas se consideraban inmutables y el individualismo la única norma moral de la sociedad; las élites colonizadas, el intelectual colonizado, se habían formado en estos valores. La burguesía nacional, por su parte, desempeña el papel de intermediaria, perpetuando el «compromiso» como dinámica de supervivencia de la burguesía colonial cuando esta se siente amenazada.

La burguesía nacional no desempeña un papel dinámico, sino como cristalizadora de los valores de la sociedad colonial dentro de la idea del nacionalismo. Esta burguesía, que se impone tras la descolonización, se dedica a intrigar, pretende acaparar puestos administrativos antes ocupados por extranjeros, es de tipo empresarial: «El aspecto dinámico y pionero, el aspecto inventor y descubridor de mundos que se encuentra en toda burguesía nacional, está aquí deplorablemente ausente».[122]

La burguesía, por tanto, se convierte en un elemento replicante del sistema y no plantea en sí misma las contradicciones para su superación, como es el caso de la burguesía europea. Si el papel del nacionalismo, como frente identitario, había sido fundamental en la superación del colonialismo, en manos de la burguesía se convierte en aniquilación, y desempeña una función de retaguardia, habiendo asimilado sus ideas y formación de las raíces más podridas del pensamiento colonialista, instaurando una filosofía racista. Según Fanon, esta dinámica es evidente en África; es un racismo defensivo, un racismo basado en el miedo. La burguesía, por tanto, se presenta como una clase inútil y nociva; el diagnóstico del martiniqués es tan claro como su tratamiento: «En los países subdesarrollados, la burguesía no debe encontrar condiciones para su existencia y su pleno florecimiento».[123]

Las fuerzas descolonizadoras tienen en el campesinado y el lumpenproletariado su base sociohistórica, pero no hay una

narrativa única, ni una dinámica predeterminada que mueva estas fuerzas: cada una procede según su propia dialéctica.

El colonialismo ha fundado y reforzado a menudo su dominio organizando la petrificación del medio rural y de sus habitantes; para Fanon, en cambio, las masas rurales son tal reserva de energías no explotadas y de espontaneidad humana que representan el detonante de toda revuelta anticolonial. El vínculo campo-ciudad en la geopolítica de la revuelta colonial está garantizado por el hecho de que el lumpenproletariado que abarrota los centros urbanos está compuesto por campesinos salidos de las periferias rurales. Este hilo directo garantiza la cobertura nacional de las revueltas antisistémicas en las colonias. Es la desconfianza de las masas rurales el arma extra hermenéutica de estos años; forjados por la desconfianza de los colonos primero y de los nacionalistas después, los campesinos mantienen, para Fanon, una pureza moral indispensable para la revuelta. Si, después de todo, la liberación es catarsis, esto exige alguna forma de transparencia, de candor. Sin embargo, este candor no es inocencia, porque

las masas rurales nunca han dejado de plantear el problema de su liberación en términos de violencia, de tierras que hay que recuperar de los extranjeros, «de lucha nacional», de insurrección armada.[124]

El colonizador, con el aislamiento de las masas rurales, plantea en sí mismo el germen de su superación y al mismo tiempo la superación de la descolonización nacional; esto es, a ojos de Fanon, un falso proceso de liberación. En el prefacio a Los condenados de la tierra, Sartre escribe: «Todos deben alinearse en las posiciones de las masas rurales, verdadera reserva del ejército nacional y revolucionario».[125] Contrario a los supuestos de Marx, la alianza entre los campesinos y el lumpenproletariado es necesaria, porque es en este último donde la insurrección encontrará su «punta urbana». La descripción que Fanon hace de esta categoría de lo humano es negativa solo en apariencia; en realidad es esta

cohorte de ratas hambrientas destribalizadas, desclasadas, mudas, que a pesar de las patadas, a pesar de las pedradas, sigue royendo las raíces del árbol, […] [la que] constituye una de las fuerzas más espontánea y radicalmente revolucionarias del pueblo colonizado.[126]

El lumpenproletariado, en todo caso, no es el elemento de contradicción que constituye la burguesía y que sienta las bases de su superación; para el martiniqués, la dialéctica nunca se desdibuja en una Aufhebung, sino en la transvaloración, no solo de los elementos del proceso, sino de todo el proceso mismo. No se trata de superar los valores de la colonización, ni los de los nacionalismos, sino de ir más allá, de ir hacia arriba; de esta masa de humanidad desesperada, delincuente, marginada, encerrada en una favela, se espera el florecimiento de una nueva humanidad. La cuestión es que esta masa es amorfa, no tiene inteligencia propia, es una gangrena en el corazón de la realidad colonial; el término «gangrena», su dimensión negativamente biológica, aclara la idea que Fanon tiene de ella. Esta masa informe debe ser politizada, llevada a la lucha armada por la liberación; de lo contrario, también podría convertirse en un ejército de mercenarios a sueldo del colonizador. La disponibilidad de esta masa popular abre un espacio de maniobra que debe ser gestionado, dirigido, llevado a la dimensión de la lucha. Al igual que la burguesía, los campesinos y el proletariado urbano no son pensados en términos de clase social, sino como modos existenciales, como formas de vida en las colonias; un estar en el mundo, definido por la mirada de ese gran otro que es la realidad colonial.

La lucha dramática y la aparición de lo humano

Contra todas las formas de revuelta desde arriba, Fanon es un teórico de la revuelta desde dentro; no desde abajo, no desde un movimiento definible en términos de categorías políticas, sino antropológicas. Este interior debe entenderse tanto en un sentido psíquico como social. El lumpenproletariado es el faro de la nación renacida, escupiendo en la cara del colonialismo y del nacionalismo, que del primero es una mera mistificación. La dimensión insurreccional de la lucha hace de ella el elemento catártico colectivo, el momento de redención, que hace de la violencia su método:

> No se rehabilitan ante la sociedad colonial o la moral del gobernante. Al contrario, asumen su incapacidad para entrar en la sociedad civilizada si no es por la fuerza de la bomba y del revólver. Estos parados y estos infrahumanos se rehabilitan ante sí mismos y ante la historia.[127]

La alianza entre campesinos y proletariado urbano es, para Fanon, el reencuentro de un mundo escindido por la dinámica del colonialismo y que solo en la dinámica de la insurrección se realiza, se hace real. Se desencadena un proceso de triangulación entre campesinos, lumpenproletariado y élites; en la escuela del pueblo se aprende qué produce —y sobre todo por qué se produce— la revuelta. En los países colonizados existe una élite mercantil y avariciosa, contigua a la mentalidad y los métodos coloniales, que utiliza el nacionalismo para su propio uso e interés, pero también existen

> intelectuales, funcionarios, élites sinceras […]. Estos hombres

luchan en cierta medida por la participación masiva del pueblo en la gestión de los asuntos públicos.[128]

Fanon, por tanto, no tiene en mente ninguna forma de vanguardia para la lucha de liberación, sino más bien figuras de revolucionarios forjadas en las luchas por la emancipación de los pueblos como en América del Sur; sin duda tiene en mente a Castro, la Revolución cubana, mezcla de espontaneísmo y socialismo, porque

solo los países subdesarrollados dirigidos por élites revolucionarias surgidas del pueblo pueden permitir hoy a las masas acceder a la escena histórica. […] Politizar a las masas es hacer presente toda la nación a cada ciudadano.[129]

La politización de las masas es una necesidad histórica. Las élites populares son la burguesía que trasciende al pueblo, que acude al campesinado para organizar al lumpenproletariado. Espontaneidad de lo rural, formación de las élites, cólera del proletariado urbano interactúan para subvertir el sistema colonial y el nacionalismo mercantil-burgués. La insurrección inflama el país del campo a las ciudades; es la explosión de una violencia terapéutica, necesaria, transvalorante, que por sí misma forja al pueblo, del campo a las ciudades. El colonizado se convierte en el motor de su historia, toma conciencia a través de la insurrección de su papel; la insurrección, por tanto, no es solo un modo de revuelta, es una explosión emancipadora; cada vez estalla una nueva batalla: «La insurrección se prueba a sí misma su racionalidad, expresa […] avanza la conciencia del pueblo».[130] La lucha armada es el método de aplicación de la insurrección, para Fanon su realización a nivel real; pero el elemento de originalidad reside en definir la revuelta no bajo aspectos sociales, políticos, sino ante todo antropológicos, porque, como ha señalado Lewis Gordon, el mundo humano es desordenado, lleno de contingencias, y las acciones y relaciones humanas requieren una concepción rica de la comprensión social, una interpretación sociogénica.[131] Este enfoque mantiene unidas la

existencia humana y la dinámica social; sirve para decir que el hombre no es totalmente un ser social y, al mismo tiempo, no es un ser definible por completo.

La dialéctica entre el interior y el exterior es la emergencia misma de lo humano. En Fanon, Hegel va a la escuela de Nietzsche, y viceversa. La insurrección hace que uno se dé cuenta de que lo humano, como individuo, carece, y sin embargo es humano, con la carga de su existencia:

El intelectual colonizado había aprendido de sus amos que el individuo debe afirmarse. La burguesía colonialista había martillado en la mente del colonizado la idea de una sociedad de individuos en la que cada uno está encerrado en su subjetividad, en la que la riqueza es la del pensamiento. Ahora el colonizado, que tendrá la suerte de enterrarse entre el pueblo durante la lucha de liberación, descubrirá la falsedad de esta teoría. Las formas de organización de la lucha le ofrecerán ya una fraseología insólita. Hermano, hermana, camarada son palabras proscritas por la burguesía colonialista porque, para ella, mi hermano es la cartera, mi camarada la maquinación. El intelectual colonizado asiste, en una especie de auto de fe, a la destrucción de todos sus ídolos: el egoísmo, la recriminación orgullosa, la desvergüenza infantil del que siempre quiere decir el último. Este intelectual colonizado, atomizado por la cultura colonialista, descubrirá también la consistencia de las asambleas de pueblo, la densidad de las comisiones populares, la extraordinaria fecundidad de las reuniones de barrio y de célula. Los asuntos de todos ya no dejan de ser los asuntos de todos, porque, concretamente, uno será «todo» descubierto por los legionarios y, por tanto, masacrado, o uno será «todo» salvado. El «arreglárselas», una forma atea de salvación está, en este contexto, prohibido.[132]

El destino de cada uno es el destino de todo el pueblo, aún más, de toda la humanidad. Las palabras de Fanon, de hecho, no se ajustan a la simple narración de los colonizados de un solo país, sino que hablan a toda la humanidad. Los condenados de la tierra son todos

los hombres y mujeres que la pueblan y no son libres, ante todo porque no son libres en su psique, en lo humano que llevan dentro. Es una inmensa obra de redención del género humano que parte del tercer mundo, de los parias, de los explotados, de los rechazados del sistema económico capitalista. Es una llamada a la insurgencia, a la que no basta la buena voluntad:

Esta obra colosal, que es reintroducir al hombre en el mundo, al hombre total, se hará con la ayuda decisiva de las masas europeas que, hay que reconocerlo, se han alineado a menudo en las cuestiones coloniales con las posiciones de nuestros amos comunes.[133]

Es una llamada a las armas de la razón, la de Fanon, como instrumento de revuelta incluso antes que las armas.

A menudo se ha subrayado que su diálogo con el análisis marxiano lo lleva a poner en práctica la necesidad de un nuevo humanismo, que supere tanto los límites del humanismo burgués como los del materialismo histórico. Si esto es humanismo, si la esperanza se introduce en el análisis marxista como factor heurístico, genera una forma de humanismo muy alejada de las conocidas en Occidente. Es un auténtico desafío a la racionalidad occidental moderna, a sus cánones éticos; de hecho, un vuelco constante de los valores cristianos que implica el socavamiento de un mundo, de un método, de toda forma de convicción piadosa de que el mundo solo puede cambiar mediante el ejemplo, mediante la palabra, mediante la buena nueva, a menudo utilizada por los colonizadores precisamente para perpetuar la explotación, el racismo, la mistificación. La llamada de Fanon es a una misión elevada:

Para Europa, para nosotros mismos y para la humanidad […] debemos pasar página, debemos elaborar nuevos conceptos e intentar instaurar un hombre nuevo.[134]

Se trata, sin embargo, de una misión que la propia razón no puede sino manifestar en su precio más alto, el de la violencia, el de la revuelta. No es que Fanon se complazca en ello; no obstante, para que emerja lo humano es necesario silenciar por todos los medios posibles los dispositivos socioculturales que lo ocultan y oscurecen. Romper las cadenas que están dentro de lo humano, romper las cadenas que desde fuera lo fuerzan a enjaularse, es una operación que no puede dejar de hacer ruido.

---

[107] A. Césaire, Letter to Maurice Thorez, Social Text, 28(2), 2010, p. 147.

[108] F. Fanon, Peau noire, masques blancs, op. cit., p. 43.

[109] Ibid., p. 110.

[110] Ibid., p. 43.

[111] Ibid.

[112] L.R. Gordon, What Fanon Said, op. cit., p. 119.

[113] F. Fanon, Les damnés de la terre, op. cit., p. 111.

[114] Ibid., p. 99.

[115] Ibid., p. 65.

[116] Ibid., p. 78.

[117] Ibid., p. 98.

[118] Ibid., p. 101.

[119] Ibid., p. 97.

[120] K. Marx y F. Engels, El manifiesto comunista, Madrid, Fundación Federico Engels, 2019, p. 30.

[121] F. Fanon, Les damnés de la terre, op. cit., p. 146.

[122] Ibid., p. 149.

[123] Ibid., pp. 167-168.

[124] Ibid., p. 123.

[125] J.-P. Sartre, "Prefacio", en F. Fanon, Les damnés de la terre, op. cit., p. 23.

[126] F. Fanon, Les damnés de la terre, op. cit., p. 126.

[127] Ibid., p. 151.

[128] Ibid., p. 170.

[129] Ibid., p. 189.

[130] Ibid., p. 139.

[131] L.R. Gordon, What Fanon Said, op. cit., p. 116.

[132] F. Fanon, Les damnés de la terre, op. cit., p. 50.

[133] Ibid., pp. 49-50.

[134] Ibid., p. 305.

Conclusión. ¿Qué Fanon?

¿Qué derecho tiene un hombre blanco a escribir sobre Fanon? ¿Qué tiene que ver un hombre blanco europeo con las palabras de Fanon sobre la raza, la explotación, la mistificación del yo? Jean-Marie Domenach reseñó en Esprit el prefacio de Los condenados de la tierra argumentando que Sartre era francés y europeo y que, por tanto, no tenía derecho a dirigirse a otros franceses europeos en esos términos.

Durante su estancia en Roma, una camarera de hotel preguntó a Fanon por qué odiaba tanto a los blancos; él respondió que en realidad eran los blancos los que no querían a los negros. El episodio es curioso, pero dice mucho de la dificultad, dentro de siglos y siglos de cultura, educación, lengua, que han llevado a mirar con recelo a blancos y negros. También sorprenden las palabras de Fanon, que intentó deconstruir las lógicas binarias y de oposición, pero en su respuesta las calca y las utiliza como mecanismo de defensa y ataque contra la «ingenua» criada romana. El martiniqués invita a la creación de un nuevo lenguaje, pero no puede prescindir de la dialéctica entre opuestos, de su determinación; como cuando reprocha a Sartre que sea francés. Reconocer los elementos del campo es indispensable para el proceso dialéctico. Sin embargo, la particularidad de la dialéctica fanoniana reside en que los momentos del proceso nunca se superan en una síntesis abstracta, sino que se produce su transvaloración, lo que determina la permanencia de los elementos en el campo, aunque sea en su inversión. En el caso de la dialéctica racial, esto conduce al reconocimiento de lo humano en su complejidad psicohistórica.

La descolonización como praxis social no es la búsqueda de un humanismo abstracto, no es la consecución de una humanidad lógico-conceptual consumada y universal. Lo humano de Fanon es un cuerpo que vive, que se experimenta a sí mismo, que experimenta el mundo en el que está inmerso. A la dialéctica de los

conceptos Fanon opone una «dialéctica del tacto», que nos muestra cómo el dato biológico-racial ligado al color no es una cuestión ontológica, sino primordialmente sensorial; «¿por qué no intentar simplemente tocar al otro, sentir al otro, revelar el otro a mí mismo?».[135]

¿Cómo puede un libro sobre Fanon escrito por un hombre blanco no convertirse en una «masturbación verbal» masoquista, como Jean Daniel llamó al prefacio de Sartre? ¿Por qué un hombre blanco escribiría un libro sobre Fanon? ¿Cómo puede un blanco «tocar» a Fanon? Este es un libro escrito con los ojos cerrados, para poder abrirlos de nuevo y mirar no al Fanon negro, sino al Fanon filósofo. La transvaloración fanoniana es una operación de implantación de nuevos ojos. Sin embargo, ¿cómo se puede escribir un libro sin ver? La mirada del otro siempre se cierne sobre mí, al menos tanto como la mía sobre el otro.

El lenguaje sedimenta lo que los ojos ven y, de este modo, desencadena la lógica del prejuicio al transferirlo a las palabras. ¿Cómo, entonces, pueden las palabras de un hombre blanco construir una narrativa que no sea hija del prejuicio sobre la experiencia de vida y pensamiento de Fanon? Mientras nos enfrentamos a nuevos retos globales, el capitalismo neoliberal, la crisis climática, el resurgimiento de movimientos nacionalistas y xenófobos, también de sangrientas guerras por la tierra, lo que Fanon nos ofrece es un método, un enfoque. El método es, por su propia naturaleza, neutral, aunque siempre orientado ideológicamente. El método de Fanon se orienta hacia la búsqueda de lo humano, más allá de las connotaciones biológico-visuales. Una llamada a las armas del ser humano como tal. Una constante reactualización del ser humano a través de la deconstrucción cultural, lingüística, psíquica en su devenir histórico.

En este contexto, la figura del intelectual no puede ser neutral: debe elegir bando, su naturaleza es ideológica. Desde este punto de vista, la descolonización del intelectual es indispensable para la construcción de una nueva narrativa que vaya más allá del universal abstracto de la pacificación entre colonizador y colonizado conviviendo en un mundo nuevo. Esta síntesis no es posible; la violencia del proceso colonial sobre la psique y el cuerpo

es tal que no se puede realizar ninguna situación de compromiso. El tema que plantea Fanon es el del punto de observación del intelectual; allí donde se ha llevado a cabo la lucha de liberación,

allí donde se ha derramado la sangre del pueblo y donde la duración de la fase armada ha favorecido el reflujo de los intelectuales sobre una base popular, asistimos a un verdadero desarraigo de la superestructura dibujada por estos intelectuales en los medios burgueses colonialistas.[136]

El cuerpo habla a la razón, la sangre del pueblo lo ilumina y contribuye a esa autoderrota que lleva al intelectual a superar los «ídolos» burgueses sobre los que se ha formado su cultura. Es el triunfo de la comunidad como forma de liberación, sobre la individualidad como forma de opresión, de la psique.

Solo la comunidad revela el sentido de lo humano más allá de las superestructuras culturales que manifiestan formas de colonización, que no deben entenderse como un proceso histórico, sino como un proceso psíquico de sometimiento. No es posible atrincherarse en la cultura para afirmar la identidad; querer luchar contra la colonización afirmando, apasionándose por la propia cultura, es en realidad querer reiterar procesos colonizadores:

El negro, que nunca ha sido tan negro como desde que está dominado por el hombre blanco, cuando decide probarse como negro, hacer una obra de cultura, se da cuenta de que la historia le impone un campo preciso, que la historia le muestra un camino preciso y que es necesario que revele una cultura negra.[137]

La cultura negra es una invención de la blancura; es lo que Fanon llama la «racialización del pensamiento», en la que los procesos de pensamiento se oponen dialécticamente a otros procesos de

pensamiento, y la cultura se define como negra a partir de la cultura europea. Es el propio Fanon quien supera la definición del intelectual como perteneciente a «una cultura»; esta visión es una forma de racismo colonial. La intelectualidad descolonizada, en cambio, contempla la dinámica insurreccional como la emergencia de lo humano, va a la escuela desde el pueblo y piensa desde la experiencia vital, no desde su propia cultura: «Cada generación debe descubrir su misión, cumplirla o traicionarla, en una relativa opacidad».[138]

El reconocimiento del «filósofo Fanon» radica en la necesidad de identificar, hoy, cuál debe ser la misión de nuestra generación en términos filosóficos; y el hecho de que su pensamiento haya adquirido una dimensión que va más allá de la mera cultura negra, que lo convierte en motivo de estudio y acción transcultural, radica en la propia necesidad de desracialización del pensamiento que propone el martiniqués. Fanon es hoy patrimonio común de la historia de la filosofía.

---

[135] F. Fanon, Peau noire, masques blancs, op. cit., p. 188.

[136] F. Fanon, Les damnés de la terre, op. cit., p. 49.

[137] Ibid., p. 202.

[138] Ibid., p. 197.

Epílogo. Fanon: un hegeliano nietzscheano que nos emancipa y transforma. Por Ricardo Espinoza Lolas

Al terminar de leer este libro del pensador italiano Tommaso Sgarro solo me queda darle las sinceras gracias, como director de la Colección Rostros. No solamente porque se lee al complejo pensador caribeño, de tantos matices, con una fluidez sin igual, sino porque permite, por fin, trazar un mapa actual de su obra. Esto nos posibilita acercarnos a los problemas del presente y, a la vez, hacernos cargo de él. Y en el camino aparecen dos grandes pensadores alemanes, Hegel y Nietzsche, que se nos muestran como fundamentales para interpretar al martiniqués. Y esto ya es digno de destacar, alabar y difundir, porque nos hace ver lo que de suyo no se ve en Fanon y, al mismo tiempo, todo lo que tiene que ofrecer al debate actual de la filosofía, el psicoanálisis, la teoría crítica, el feminismo y los estudios culturales respecto del horizonte capitalista, patriarcal y colonial imperante. Porque no solo el «negro» es oprimido, sino que todos somos de alguna manera oprimidos en nuestras diferencias, por algo o alguien que nos quiere subyugar y cancelar en lo que somos.

Por lo general, al leer textos sobre Fanon, ocurren dos cosas puntuales: por una parte, aparece un típico odio hacia Hegel, un total distanciamiento del autor suabo (casi su inversión), por tratarse de un pensador totalizante europeo; por la otra, un completo olvido de Nietzsche. Se hace como si no existiera, porque no tendría importancia alguna o bien por ser un pensador loco, un burgués prefascista (para algunos «especialistas» en pensamiento caribeño). Esta doble interpretación, casi naturalizada, se desvanece en el texto de Sgarro, y nos posibilita entender desde dentro de Fanon lo mejor de Hegel y de Nietzsche, esto es, lo político y lo clínico como proceso real de emancipación, con un trabajo decolonial radical, a veces violento, por parte del joven pensador martiniqués.

Fanon intenta (como sabemos, murió tempranamente) crear un proyecto teórico práctico de emancipación del oprimido, del «negro». Pero, como ya he dicho, en el fondo todos somos «negros», es decir, oprimidos respecto de algo que se muestra como lo verdadero, lo blanco, lo europeo, lo inteligente, que posee los medios de producción y distribución del capital.

Y frente a esto no solamente se trata de una emancipación política, sino también, y como instancia anterior, clínica: lo clínico nos libera de nuestra neurosis europea (que expresa la rigidez de una verdad del blanco contra toda la diferencia del humano), para que, desde allí, a lo mejor, se produzca la emancipación de un pueblo. Porque la emancipación está llamada a fracasar en la medida en que no estemos libres de todas las lógicas neuróticas, traicioneras, que nos han subjetivado durante días, semanas, meses, años, siglos. Así, lo que al parecer se deja de lado en otros análisis de Fanon —lo psiquiátrico, psicoanalítico, terapéutico del pensador—, en el libro de Sgarro se vuelve piedra angular y clave para entender al pensador decolonial y eminentemente político.

Y podríamos señalar de modo rotundo, gracias a Sgarro, que Nietzsche siempre es la precuela de Hegel, la única forma de generar un proceso de liberación del pueblo por medio de una dialéctica, para que con ello acontezca un otro (que una revolución sea posible y no fracase en su intento, que es lo propio de las revoluciones). Nietzsche nos ayuda a sanarnos de la radical neurosis traicionera que nos han construido desde niños en Europa, porque solamente con Nietzsche —y luego con Hegel y Marx— se puede dar con el pueblo; pero uno desde el cuerpo, la vida, la diferencia y no la totalidad, ni el cierre categorial, ni dialéctico vacío.

Y de esto depende que Tommaso Sgarro sea tan claro en su libro de Fanon, desde el mismo Fanon y no desde una interpretación «naturalizada» de él, por ejemplo, cuando nos dice:

La acción liberadora está dentro del movimiento dialéctico; en cambio, dice Fanon, al negro se le concede la libertad desde fuera, pasando de un modo de vida a otro, pero no de una vida a otra: «el negro no conoce el precio de la libertad, porque no ha luchado por

ella. De vez en cuando lucha por la libertad y la justicia, pero siempre se trata de la libertad y la justicia de los blancos, es decir, de los valores ocultos por los amos». Si la lógica del discurso es hegeliana, las consecuencias son evidentemente nietzscheanas; no se trata de superar la dimensión colonial, sino de transvalorarla. Mientras no se libere al hombre negro, sino que solo se le conceda la libertad, seguirá utilizando los valores del hombre blanco; de hecho, será un blanco-negro, no será realmente él mismo. Los valores pacificadores del hombre blanco, incluso antes que la fuerza y el maltrato físico, son el arma de dominación de los colonizadores.[139]

En Fanon encontramos una lógica hegeliana que da de sí una praxis nietzscheana. Porque no es solamente necesario una dialéctica del amo y el siervo para ser libres, como propone Hegel en su Fenomenología del espíritu; junto a ella se debe generar, también, una «transvaloración de esa dialéctica» para superar en lo concreto el dominio del amo sobre el siervo, porque, en definitiva, no es únicamente una dialéctica universal abstracta para cualquier par «amo-siervo», sino que ese par debe encarnarse en la diferencia misma: la negritud. Y debe llevar esa corrección fundamental del hegelianismo, el cambio de valores en los que se ha dado la dialéctica amo-siervo, también a los pueblos nativos, a la diversidad sexual, a todo pensamiento que en la diferencia misma quiera construir un pueblo emancipado, un asunto tan caro a Fanon. Si no es así, asistiremos nuevamente a un total fracaso y nos quedaremos con la cáscara de una emancipación, que siempre es fallida. Es tan claro Fanon, cuando leemos a Sgarro, que lo vemos hoy muy cercano a Judith Butler y, a la vez, muy alejado de Žižek.

Con este nuevo libro hemos dado otro paso importante para dar con las huellas del pensamiento vivo de Iberoamérica y el Caribe. Así podemos vislumbrar el gran marco conceptual que se ha generado desde hace más de un siglo y también cómo es posible hoy vivir en una comunidad en la que el otro es el fundamento de lo clínico, ético y político.

---

[139] Cf. supra, pp. 68-69.

Bibliografía

Adler, A., Understanding Human Nature, Filadelfia, Hazelden, 1998.

Barot, R. y Bird, J., «Racialisation: the genealogy and critique of a concept», Ethnic and Racial Studies, 24(4), 2001, pp. 601-618.

Césaire, A., Cahier d'un retour au pays natal, París, Présense Africane, 1983 [trad. cast.: Cuaderno de un retorno al país natal, Caracas, Monte Ávila, 2013].

—, «Letter to Maurice Thorez», Social Text, 28(2), 2010, pp. 145-152.

De Beauvoir, S., La forcé des choses ii, París, Gallimard, 2014 [trad. cast.: La fuerza de las cosas, Barcelona, Edhasa, 1982].

Du Bois, W.E.B., The Souls of Black Folk, eBook, The Journal of Pan African Studies, 2009. [trad. cast.: Las almas del pueblo negro, Madrid, Capitán Swing, 2020].

Freud, A., El yo y los mecanismos de defensa, Buenos Aires, Paidós, 1965.

Freud, S., Estudios sobre la histeria [1893-1895], en Obras completas, vol. ii, Buenos Aires, Amorrortu, 1992.

—, Una dificultad del psicoanálisis [1917], en Obras completas, vol. xvii, Buenos Aires, Amorrortu, 1976.

Glissant, E., El discurso antillano, La Habana, Casa de las Américas, 2010.

Hegel, G.W.F., Fenomenología del espíritu, Madrid, Abada Editores, 2018.

Hyppolite, J., Genèse et structure de la «Phénoménologie de l'esprit» de Hegel, París, Aubier, 1946 [trad. cast.: Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel, Barcelona, Península, 1998].

Karol, K. S., «Jeunesse et guerre d'Algérie», entrevista a J.-P. Sartre, Vérité-Liberté 3 (julio-agosto de 1960).

Marx, K. y Engels, F., El manifiesto comunista, Madrid, Fundación Federico Engels, 2019.

Nietzsche, F., La genealogía de la moral, Madrid, Alianza, 1983.

Sartre, J.-P., Cahiers pour une morale, París, Gallimard, 1983.

—, «Les somnambules» [Les Temps Modernes, 191 (1962)], en Situations V. Colonialisme et néo-colonialisme, París, Gallimard, 1964.

—, «Prefacio», en F. Fanon, Les damnés de la terre, París, La Découverte, 2002.

Apéndice 1. Obras de Frantz Fanon

Peau noire, masques blancs, París, Éditions du Seuil, 1952 [trad. cast.: Piel negra, máscaras blancas, Madrid, Akal, 2009].

«Le “syndrome nord-africain”», Esprit, 187(2), 1952, pp. 237-278.

«Antillais et Africains», Esprit, 223(2), 1955, pp. 261-269.

L’An V de la révolution algérienne, París, François Maspero, 1959 [trad. cast.: Sociología de una revolución, Navarra, Txalaparta, 2022].

Por la revolución africana. Escritos políticos, México, fce, 1965.

Les damnés de la terre, París, La Découverte, 2002 [trad. cast.: Los condenados de la tierra, Navarra, Txalaparta, 2018].

Apéndice 2. Obras sobre Frantz Fanon

Alessandrini, A.C. (ed.), Frantz Fanon. Critical Perspectives, Abringdon, Taylor & Francis, 1998.

Bernini, L., Frantz Fanon, Violenza, Colonia, Razza, Sesso, Bolonia, DeriveApprodi, 2023.

Buhlan, H., Frantz Fanon and the psychology of oppression, Nueva York, Plenum, 1985.

Cherki, A., Frantz Fanon. A Portrait, Ithaca, Cornell University Press, 2006.

Clemente, P., Frantz Fanon. Tra esistenzialismo e rivoluzione, Bari, Laterza, 1971.

Geismar, P., Fanon, Buenos Aires, Granica, 1972.

Gendizer, I.L., Frantz Fanon: A Critical Study, Nueva York, Pantheon Books, 1973 [trad. cast.: Frantz Fanon. Un estudio crítico, México, Era, 1977].

Gibson, N.C., Fanon. The postcolonial imagination, Cambridge, Polity Press, 2003.

—, Fanonian practices in South Africa From Steve Biko to Abahlali baseMjondolo, Nueva York, Palgrave McMillian/University of KwaZulu-Natal Press, 2011.

— (ed.), Living Fanon. Global perspectives, Nueva York, Palgrave McMillian, 2011.

Gordon, L.R., Fanon and the Crisis of European Man, Nueva York, Routledge, 1995.

—, What Fanon Said. A Philosophical Introduction to his Life and

Thought, Nueva York, Fordham University Press, 2015.

Hansen, E., Frantz Fanon: social and political thought, Columbus, Ohio State University Press, 1977.

Hudis, P., Frantz Fanon. Philosopher of the Barricades, Londres, Pluto Press, 2015.

Khalfa, J., «Fanon and Psychiatry», Nottingham French Studies, 54(1) (2105), pp. 52-71.

Macey, D., Frantz Fanon. A Biography, Londres, Verso, 2012.

Mbembe, A., Sortir de la grande nuit, París, La Découverte, 2013.

—, Critique of Black Reason, Durham, Duke University Press, 2017.

Shatz, A., The Rebel's Clinic. The Revolutionary Lives of Frantz Fanon, Nueva York, Farrar Straus & Giroux, 2024.

Williams, J. S., Frantz Fanon, Londres, Reaktion Books, 2023.

Zahar, R., Colonialismo y enajenación, México, Siglo xxi, 1970.

Zeilig, L., Frantz Fanon. A Political Biography, Londres, Bloomsbury Publishing, 2021.

Apéndice 3. Cronología de Frantz Fanon

Si te gustó, también te puede gustar...

Angélica Montes

Édouard Glissant

Juan Evaristo Valls Boix

Suely Rolnik

Jorge Zúñiga

Enrique Dussel

Marcela Lisseth Brito de Butter

Ignacio Ellacuría